

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

PROCESSED
OCT 25 2005
GTU LIBRARY

Gott – Liebe

.....

- | | |
|-------------------|--|
| Thomas Söding | Jesu Güte – Jesu Zorn – Jesu Liebe |
| Christian Schütz | Der Heilige Geist · Liebe in Person |
| Franz Jung | «Die Zeit zum Singen ist da» · Das Hohelied
Salomos und seine Bedeutung |
| Alois Maria Haas | Liebe – Form des Christenlebens |
| Stefan Oster | Die Liebe Gottes und die verborgene
Wahrheit des Atheismus |
| Holger Zaborowski | Im Zorn die Liebe: Wie von Gott sprechen
und wie nicht? |

Perspektiven · Zum Jahr der Eucharistie

.....

- | | |
|--------------------|---|
| Avery Card. Dulles | Eucharistie: Das lebendige Geschenk Jesu |
| Jan-Heiner Tück | Verborgene Gegenwart und betrachtendes Verweilen |
| Maurice Blondel | Über die Eucharistie. Aus dem «Tagebuch vor Gott» |

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT
»COMMUNIO«

herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER
HELMUTH KIESEL · KARL LEHMANN
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA · ERICH KOCK
JAN-HEINER TÜCK · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung:

ANTON SCHMID

Gott – Liebe

- | | | |
|-------------------|-----|--|
| HOLGER ZABOROWSKI | 319 | Gott – Liebe. Editorial |
| THOMAS SÖDING | 322 | Jesu Güte – Jesu Zorn – Jesu Liebe |
| CHRISTIAN SCHÜTZ | 333 | Der Heilige Geist · Liebe in Person |
| FRANZ JUNG | 341 | «Die Zeit zum Singen ist da» · Das Hohelied
Salomos und seine Bedeutung |
| ALOIS MARIA HAAS | 357 | Liebe – Form des Christenlebens.
Hans Urs von Balthasars Grundakkord |
| STEFAN OSTER | 370 | Die Liebe Gottes und die verborgene Wahrheit
des Atheismus |
| HOLGER ZABOROWSKI | 383 | Im Zorn die Liebe: Wie von Gott sprechen
und wie nicht? |

Perspektiven

- | | | |
|--------------------|-----|---|
| AVERY CARD, DULLES | 391 | Eucharistie: Das lebendige Geschenk Jesu |
| JAN-HEINER TÜCK | 401 | Verborgene Gegenwart und betrachtendes Verweilen.
Zur poetischen Theologie des Hymnus «Adoro te
devote» |
| MAURICE BLONDEL | 419 | Über die Eucharistie. Aus dem «Tagebuch vor Gott» |

HOLGER ZABOROWSKI · WASHINGTON D.C. / FREIBURG

GOTT – LIEBE

Editorial

Denn dies affige Theater, das wir
Liebe nennen, ist nicht der ganze Gott.
Höchstens seine Augenfarbe.
Da wurde Schwärze noch mal Licht
und Sommer wieder Lied und Spiel.
Da hörte ich das ›Danke‹ mit,
als lautlos eine Blüte fiel.¹

Ralf Rothmann

«Gott ist Liebe.» – Dies ist ein skandalöser Satz, eine Aussage, die mit dem Ur-Skandal zusammenhängt, der im Zentrum des christlichen Glaubens steht: Gott ist kein abstraktes Prinzip, nicht einfach ein höchstes Seiendes, kein apathischer Weiser, kein Schöpfer, der sich nach der Schöpfungstat aus der Verantwortung stiehlt, keine spekulative Idee und erst recht kein nur negativ fassbares «Etwas» oder «Nichts». Gott ist Liebe. Er ist – als Liebe und in Liebe – Beziehung: in sich, inner-trinitarisch, und – über sich hinaus – nach außen hin, Beziehung zum Menschen, die an den Menschen selbst, an sein Menschen- und Gottesverhältnis, Forderungen stellt, eine ein- und auffordernde, eine immer wieder neu herausfordernde Liebe.

«Gott ist Liebe.» – Ein Schlüsselsatz, zentral für das Gottesverständnis der biblischen und theologischen Tradition, aber gerade deshalb auch eine gefährdete, eine gefährliche Aussage, in der Gefahr der Verflachung, der Erstarrung, der Trivialisierung und, nicht zuletzt, der Reduktion auf frommen Kitsch. Der liebe Gott. Nur noch lieb. Süßlich lieb. «Wer lieber Gott sagt, muss ein schlechtes Gewissen haben», so Léon Bloy, «Ich kann mir beim besten Willen keinen Märtyrer vorstellen, der dieses Adjektiv gebraucht.» Und warum? «Der liebe Gott des Bürgers ist eine Art Kommissar, dem er nicht traut und auf den kein Verlass ist.»² Die Verbürgerlichung, die saturierte Verzweckung Gottes, die Idolatrie des Alles-Wissens, des Alles-auf-eigene-Maß-Reduzierens, des eigenen, allzu eigenen Gottes.

Und daher stellt sich, immer wieder, die Aufgabe einer Verflüssigung erstarrter Wahrheiten, eines je neuen Sehens und Hörens auf die biblische Botschaft, auf den Glauben und seine großen Zeugen, auf die persönliche

und geschichtliche (und immer wieder angefochtene, immer wieder in Frage gestellte) Erfahrung der Christen, dass Gott Liebe sei. Was aber ist damit, mit diesem Geheimnis, eigentlich gemeint?

«Gott ist Liebe» – Nein, dies ist keine Wesensdefinition, keine Aussage über ein vorliegendes Objekt, kein Urteil über einen einholbaren Gegenstand. Dass Gott Liebe sei, ist etwas ganz anderes als die Aussage, er sei x, y oder z, er sei das höchste Wesen, die höchste Freiheit, der ganz Andere, das Nichts oder die absolute Fülle. Nicht der Gott der Philosophen ist dieser Gott, der Liebe ist – es sei denn einer Philosophie der Liebe, eines ganz anderen, eines andenkenden Denkens, eines Philosophierens, in das die Liebe eingebrochen ist – nicht also der Gott, den sich das Denken so ausdenkt, auf den das Denken kommt, sondern der Gott, der selber kommt, der adventliche Gott, dem zu antworten ist, vor dem zu tanzen, zu singen, in die Knie zu fallen ist. Der sich (ent-)äußert, sich mitteilt in jenen Momenten von Gegenwart, die in ihrem Ausnahmecharakter Zeit überhaupt erst verstehen lassen. Ein anderer Gott. Liebe. Und vielmehr noch als dies: Lieben. Was Gott eigentlich ist, worin sein «Wesen» (verbal verstanden!) besteht, ist zu lieben. Und dies zu sagen ist mehr und anderes, als irgend etwas auszusagen.

Und daher muss man diesen «Satz», Gott sei Liebe, anders lesen, nicht so, als handle es sich um eine abstrakte Wesensdefinition oder um eine beliebige Aussage. Man muss ihn lesen vielleicht wie ein Gedicht. Als Weissung, als einen performativen Satz, der Wirklichkeit ändert und schafft, als indirekte Mitteilung oder – schließlich – als Gebet: «Du, Gott, bist Liebe.» Und als – immer auch scheiternde – Antwort auf diesen *amor Dei* bleibt nur und einzig: *amor Dei*, Gott zu lieben. Welchen anderen Sinn, welchen anderen Zweck könnte – letztlich – menschliches Leben haben? Die Zeit, so hatte Simone Weil einmal formuliert, sei das Warten Gottes, der um unsere Liebe bittet. Zeit als Warten auf Antwort, als Geschehen der Liebe – immer auch angefochten durch den Drang zum *amor sui*, zur gott-losen Selbstliebe.

Und damit, mit diesen kurzen, nur skizzenhaften Überlegungen, zeigen sich – andeutungsweise – auch die Probleme, die mit diesem außerordentlichen Ausnahme-Satz verbunden sind, damit, ihn zu verstehen und seine Bedeutung zu vermitteln. Dass Gott Liebe sei, dies ist eine bleibende Herausforderung für christliches Leben, Glauben und Denken. Die Autoren dieses Heftes der COMMUNIO haben sich daher der Aufgabe gestellt, der Beziehung zwischen Gott und Liebe, dem Gott, der Liebe ist und der als Liebe immer schon in unser Leben und Denken – ja: gefallen ist, nachzugehen, den Spuren, die Zeugnis von ihm geben können: Der Vorstellung von «Jesu Güte – Jesu Zorn – Jesu Liebe» im Neuen Testament (Thomas Söding); der pneumatologischen Dimension dieser Aussage: «Der Heilige Geist – Liebe

in Person» (Abt Christian Schütz); dem Gottesbild des Alten Testaments, das im Hohelied seinen Ausdruck gefunden hat: «Die Zeit zum Singen ist da» (Franz Jung); der existenziell-lebenspraktischen Dimension der Liebe, die Gott ist: «Liebe – Form des Christenlebens» (Alois Haas); den religionsphilosophischen und theologisch-dogmatischen Aspekten dieser Aussage – im Hinblick auf die verborgene Wahrheit des Atheismus (Stephan Oster) oder auf Versuche, den Zorn Gottes als vergessene, als vernachlässigte Vorstellung zu rehabilitieren (Holger Zaborowski).

Auch die *Perspektiven* dieses Heftes ordnen sich in diese Besinnung über Gott, der Liebe ist, ein: Im Jahr der Eucharistie erkunden sie die verborgene Gegenwart Gottes in der Eucharistie, bedenken die Liebe, die sich schenkt und gibt: die Eucharistie als lebendiges Geschenk Jesu (Avery Cardinal Dulles) und in ihr, in diesem Geschenk der Liebe die «Verborgene Gegenwart und betrachtendes Verweilen» (Jan-Heiner Tück). Daran schließen sich fragmenthafte Gedankensplitter an, die Annäherungen an einen Liebesakt Gottes darstellen, der sich des Diskurses immer wieder entzieht – aus dem Tagebuch Maurice Blondels.

Was so entsteht, in der Zusammenschau der einzelnen Fragmente, ist nicht viel mehr (aber auch nicht viel weniger) als ein größeres Fragment, ein Fragment, das in der ohnmächtigen Gebrochenheit, die menschlichem Sprechen angesichts Gottes immer zu eigen ist, dem Je-Größeren der Liebe Gottes, ihrer All-Macht, zu entsprechen sucht: Denn, so Blondel (gewissermaßen als *pars pro toto*), «Liebe allein ist allmächtig.» Und nur sie zählt.

ANMERKUNGEN

¹ Ralf Rothmann, Down On Me, in: ders., Gebet in Ruinen. Gedichte, Frankfurt a.M. 2000, 67.

² Léon Bloy, Dem Teufel aufs Maul geschaut. Entlarvende Gemeinplätze, mit einem Nachwort von Karl Pfleger, Freiburg im Breisgau 1962, 65.

THOMAS SÖDING · WUPPERTAL

JESU GÜTE – JESU ZORN – JESU LIEBE

1. Liebe Güte

«Gott ist Liebe», so lautet der Kardinalsatz neutestamentlicher und gesamtbiblischer Theologie im Ersten Johannesbrief (1 Joh 4,8.16). Die Evangelien zeigen in einer Fülle von Szenen, wie wahr er ist. Jesus ist auf der Suche nach den «verlorenen Schafen des Hauses Israel» (Mt 10,6; vgl. 15,24); er hat «Mitleid» mit ihnen (Mk 6,34 parr.; vgl. Num 27,17; 1 Kön 22,17; Ez 34,5); er ist der Gute Hirte, der sein Leben für sie einsetzt (Joh 10,11); er lässt die Kinder zu sich kommen (Mk 10,13–16 parr.) und weist den blinden Bettler nicht ab (Mk 10,46–52 parr.); er berührt Aussätzige und macht sie rein (Mk 1,40–45 par.); die Ehebrecherin rettet er vor dem Tode (Joh 8,1–11), den Besessenen von Gerasa aus der Macht der Dämonen (Mk 5,1–20 parr.), den Blindgeborenen vor dem Verdacht, an seinem Leiden schuld zu sein (Joh 9); der Witwe von Naïn gibt er ihr Kind zurück (Lk 7,11–17), dem Hauptmann von Kapharnaum seinen kranken Knecht (Mt 8,5–13 par. Lk 7,1–10; vgl. Joh 4,46–53), der Blutflüssigen ihr Lebensglück (Mk 5,25–34 parr.); Jesus ist den Kranken der «Arzt» (Mk 2,17 parr.), den Gefangenen der Befreier (Lk 4,18; Jes 61,1f.), den Armen der Wohltäter (Lk 6,20f. par Mt 5,3–12) – wie schon sein Name sagt: «Jesus – er wird das Volk von seiner Schuld erlösen» (Mt 1,21), «Immanuel – Gott mit uns» (Mt 1,23). Lukas erzählt, dass Jesus genau so von einem alten Mann und einer alten Frau im Tempel von Jerusalem begrüßt worden sei: Der greise Simeon erkennt, da Jesus von seinen Eltern «dem Herrn geweiht» wird (Lk 2,22f.), «ein Licht, das die Heiden erleuchtet, und Herrlichkeit deines Volk Israel» (Lk 2,32); die Prophetin Hanna «pries Gott und sprach über das Kind zu allen, die auf Jerusalems Erlösung harreten» (Lk 2,38).

Der Erste Johannesbrief bezieht seinen Kernsatz allerdings ausdrücklich auch auf Jesu Tod. Zunächst schaut er auf die gesamte Sendung Jesu, sein ganzes menschliches Leben, das mit der Fleischwerdung (Joh 1,14) beginnt:

THOMAS SÖDING, geb. 1956, 1974–80 Studium der Theologie, Germanistik und Geschichte in Münster; Lehrtätigkeit in Hildesheim und Münster; seit 1993 Professor für Kath. Theologie und Biblische Theologie an der Universität Wuppertal.

«Die Liebe Gottes ist dadurch unter uns erschienen, dass Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben» (1 Joh 4,9). Dann aber schreibt er unmittelbar weiter: «Darin besteht die Liebe: nicht dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt und seinen Sohn gesandt hat als Sühne für unsere Sünden» (1 Joh 4,10). «Sühne» meint nicht, wie in der Moderne oft missverstanden wird, dass Gott den blutigen Preis des Kreuzesopfers fordere, um sich gnädig stimmen zu lassen, sondern dass er selbst es ist, der die Schuld vergibt – und zwar so, dass im Prozess der Vergebung die tödlichen Folgen der Sünde nicht unsichtbar, sondern sichtbar gemacht werden; alttestamentlich geschieht dies durch den symbolischen Akt einer liturgischen Tierschlachtung durch den Priester¹, neutestamentlich hingegen dadurch, dass Jesus, der unschuldig hingerichtet worden ist, nicht mit einem Fluch auf den Lippen gestorben ist, sondern mit der Bitte: «Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun» (Lk 23,34). In kultischer Sprache lässt sich sagen: Jesus ist Priester und Opfer zugleich (Hebr 9,11f.); in der Sprache des Ethos lässt sich sagen: «Der Menschensohn ist nicht gekommen, bedient zu werden, sondern zu dienen und sein Leben zu geben als Lösegeld für viele» (Mk 10,45 par. Mt 20,28).

In der gesamten Briefliteratur des Neuen Testaments wird der Tod Jesu als echter Liebesbeweis gesehen. Die Grausamkeit von Golgatha wird nicht ausgeblendet; auch der Verantwortliche wird namhaft gemacht – bis ins Credo hinein: «gekreuzigt unter Pontius Pilatus». Aber ebenso deutlich wird, dass der eigentliche Akteur Gott ist – weil er das denkbar Schlimmste, die grässliche Hinrichtung eines unschuldigen Menschen, ins undenkbar Beste verwandelt: das ewige Leben. Paulus rückt im Römerbrief die Dimensionen zurecht: «Kaum wird jemand für einen Gerechten sterben; für einen Guten wird er allenfalls sein Leben wagen; Gott aber hat seine ureigene Liebe uns erwiesen, da Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren» (Röm 5,7f.). Und nicht weniger deutlich wird, dass Jesus keineswegs gezwungen wurde, zum Heil der Welt am Kreuz zu hängen, sondern dass er aus reiner Liebe getragen hat, was ihm auferlegt worden ist. Paulus, der die Kirche Gottes verfolgt hat, kann im Blick auf seine eigene Person sagen: «Ich lebe im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat» (Gal 2,20). Wie viel ein jedes Menschenleben in Gottes Augen zählt, zeigt gerade der Gekreuzigte; wie radikal Gottes Liebe zu den Menschen ist, zeigt, dass er am Kreuz die Menschen mit sich versöhnt (2 Kor 5,20f.). Dass Weihnachten ein Fest der Liebe ist, geht schon den Hirten von Bethlehem auf, die aus Engelmund das Gloria hören (Lk 2,14); dass Ostern die Liebe triumphiert, die stark ist wie der Tod (Hld 8,6), hört als erste Maria Magdalena, wenn Jesus sie beim Namen ruft (Joh 20,16).

Im ganzen Neuen Testament ist es unumstößliche, aufrichtende, erhebende Glaubensgewissheit, was der Titusbrief so formuliert: «Als aber die Güte

und Menschenliebe Gottes, unseres Retters, erschien, hat er uns gerettet – nicht weil wir Werke vollbracht hätten, die uns gerecht machen können, sondern aufgrund seines Erbarmens – durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist» (Tit 3,4f.). Diese Glaubensüberzeugung fußt auf der Grundbotschaft Jesu, die nach dem Johannesevangelium lautet: «So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gegeben hat, damit jeder, der glaubt, nicht zugrundegeht, sondern das ewige Leben hat» (Joh 3,16).

2. *Feurige Liebe*

So groß nach der Grundbotschaft des Neuen Testaments die Liebe Gottes ist, so leidenschaftlich ist sie. Das Alte Testament zeichnet es vor.² Gott, der Mose im brennenden Dornbusch seinen Namen offenbart, sagt: «Ich bin, der ich bin» (Ex 3,14). So offen diese Offenbarung ist, so inhaltsreich ist sie. Nach dem Exodusbuch füllt Gott sie selbst, da er Mose auf dem Berg Sinai wieder erscheint und spricht: «JHWH, JHWH, der barmherzige und gnädige Gott, langmütig, reich an Huld und Treue» (Ex 34,6).³ Im Fortgang wird das Erste Gebot eingeschränkt, die Forderung alleiniger Verehrung Gottes, und wiederum mit dem Namen Gottes selbst begründet: «Du sollst dich nicht vor einem anderen Gott niederwerfen, denn JHWH, eifersüchtig ist sein Name, ist ein eifersüchtiger Gott» (Ex 34,14). Die Eifersucht Gottes resultiert nicht aus der Angst vor Konkurrenz; sie setzt ja die Einzigkeit Gottes voraus. Sie ist Gottes Leidenschaft, sein Volk zu stärken, wenn es kraftlos, um sein Volk zu werben, wenn es treulos, und seinem Volk zu vergeben, wenn es verständnislos ist. Nach der Vulgata ist «Eifersucht» einer der Namen Gottes («Zelotes»), nach der Septuaginta eine Eigenschaft Gottes, der seinen Namen schützt, weil an seiner Heiligkeit das Heil der Menschen hängt.

Im einen wie im anderen Fall ist «Eifersucht» eine Liebe, die verletzt wird, aber kämpft. Grundlos ist Gottes Eifersucht nicht; das Alte Testament ist voller Geschichten, die Gottes Treue mit Israels Untreue konfrontieren, angefangen beim Tanz ums Goldene Kalb (Ex 32). Wäre Gottes Liebe lau, ließe er es hingehen; wäre sie kalt, würde er sie verraten. Sie ist aber heiß. Deshalb lässt Gott sich Israels Gleichgültigkeit, Fahrlässigkeit, Treulosigkeit nicht gefallen. Es lässt sich das Geschick des Volkes, das sich durch die Abwendung von Gottes Liebe seinen eigenen Untergang bereitet, nahegehen. Er entwickelt heiligen Zorn. Er verhängt gerechte Strafen. Er hält Gericht. Die Propheten sind es, die Gottes Heiligkeit kennen und deshalb wissen, wie sehr er die Sünde, das Unrecht, die Korruption hasst. Zum großen Teil ist Israels Prophetie Gerichtsprophetie. Christen wären äußerst schlecht beraten, sie als Gewaltphantasien frustrierter Heiliger zu denunzieren. Ob

es zu den besten Gedanken der Liturgiereform gehört, die Feindpsalmen aus dem Stundenbuch zu verbannen?⁴ In ihnen spricht sich die Not, das Leid, manchmal die Verzweiflung derer aus, die keinen Ausweg mehr sehen und nur noch von Gott eine Wende zum Guten erhoffen. In ihnen artikuliert sich ein Gerechtigkeitssinn, der weiß, dass zwischen Gut und Böse, Recht und Unrecht unterschieden werden muss – nicht aus Prinzip, sondern um der Opfer unmenschlicher Gewalt willen. Wer, wenn nicht Gott, sollte ihnen zu ihrem Recht verhelfen? Wie, wenn nicht durch die Ausschaltung des Bösen, sollte alles gut werden können?

Derselbe Eifer, der Gott auf Israels Gehorsam und Gesetzestreue achten lässt, ist es, der Israel Zukunft und Hoffnung gibt. Sacharja, der wie kaum ein anderer Prophet vom Drama großer Erwartungen und tiefer Enttäuschungen bedrängt worden ist, weiß als Wort Gottes zu verkünden: «Ich eifere um Zion mit glühendem Eifer, mit heiligem Zorn ... Ich werde zurückkehren nach Zion und wieder wohnen inmitten Jerusalems und heißen wird Jerusalem «Stadt der Treue» und der Berg des Herrn der Heere «heiliger Berg»» (Sach 8,2). In Gottes glühendem Zorn verbrennt das Böse zu Asche – und das Gold wird geläutert. Feuer ist in der Bibel der Archetyp eines vernichtenden Endes, das einen erfüllenden Anfang bedeutet. Die Grausamkeiten biblischer (nicht nur alttestamentlicher) Gerichtsbilder spiegeln die Grausamkeit des Bösen, das die Erde verunstaltet. Aber sie stellen alles Unheil in das Licht der Heiligkeit Gottes. Mose, die Sinai-Theophanie im Sinn (Dtn 4,15; vgl. Ex 19,18), erinnert Israel: «JHWH, dein Gott, ist verzehrendes Feuer. Er ist ein eifersüchtiger Gott» (Dtn 4,12). Das ist ein Grund zur Gottesfurcht, aber nicht zur Gottesangst, und es ist ein Grund zur Gottesliebe, die sich Israel im Hauptgebot vor Augen hält (Dtn 6,4f.). Die Hitze des Feuers zeigt die Leidenschaft der Liebe Gottes.

Denn so notwendig Gottes Gericht ist – nach Israels Prophetie ist es nicht das absolute Ende, sondern ein neuer Anfang. Das ist in Gott selbst begründet. Die gesamte Prophetie Israels, auch die des Täufers Johannes, ist durch die stärkste Spannung zwischen Unheils- und Heilsankündigungen geprägt. Ob sich diese Spannung, wie die ältere Exegese wollte, literarkritisch lösen lässt, indem sie verschiedene Wachstumsschichten abhebt, die einen allmählichen Übergang von der Unheils- zur Heilsprophetie anzeigt, steht dahin. Eher ist von Anfang an klar, dass die Propheten Heil durch Gericht verkünden und dies im Gottsein Gottes verankern. Am klarsten wird dies in der dramatischen Liebesgeschichte, die Hosea erzählt (Hos 11,1-11). Sie lässt den Exodus Revue passieren und kündigt seine Revision an, weil Israel um alles in der Welt nicht eingehen will auf Gottes väterliche und mütterliche Sorge um sein Kind. Es ruft Israels Taubheit gegenüber der prophetischen Mahnung ins Gedächtnis, seine Blindheit gegenüber den Zeichen der Zeit, die bereits die Katastrophe ahnen lassen. Aber es endet

nicht mit einer Scheidung. Gott lässt sich durch Israels Treuebruch nicht seinerseits zur Untreue verleiten. Der Schlüsselvers lautet: «Ich werde meinen glühenden Zorn nicht an Ephraim auslassen, um ihn noch einmal zu vernichten. Denn ich bin Gott und kein Mensch, der Heilige in deiner Mitte. Darum komme ich nicht in der Hitze des Zorns» (Hos 11,9). Die Reue Gottes, auf die der Prophet zu setzen wagt, kommt aus tiefstem Herzen. Sie entspricht Gottes Wesen; Gott ist ein Gott der Liebe. Seine Heiligkeit ist Liebe, seine Liebe Heiligkeit.

3. Heiliges Feuer

Von dieser Liebe Gottes, des Heiligen, ist Jesus zutiefst bewegt.⁵ In der Liebe dieses Gottes liebt er die Israeliten und alle Menschen. Johannes der Täufer spricht sogar diejenigen, die zu ihm an den Jordan kommen, um getauft zu werden, als «Schlangenbrut» an (Mt 3,7 par. Lk 3,7), weil er um das Gift der Sünde weiß, das sie in sich tragen und um sich verbreiten. Jesus hingegen nennt dieselben «Schafe», die in die Irre gegangen sind und keinen Hirten haben. Er leugnet nicht die Schuld, aber sieht auch die Not der Menschen, besonders der Sünder. Die Gleichnisse vom Verlorenen zeichnen ein genaues Portrait der Sendung Jesu (Lk 15). Die Liebe Jesu geht weite Wege in die Tiefen menschlichen Leids (Mk 9,14–29) – bis ins Grab. Nach Lk 19,41 weint Jesus über Jerusalem (vgl. Lk 23,28f.), nach Joh 11,35, im Inneren erregt (Joh 11,34), um den toten Lazarus. Er hat Mitleid mit dem Aussätzigen und wagt es deshalb, ihn zu berühren – worauf nicht Jesus sich mit der Krankheit ansteckt, sondern der Kranke durch die Berührung geheilt wird (Mk 1,40–45). Jesu Mitleid hat Vollmacht. Es ist erfüllt von Gottes schöpferischer Liebe. Sonst könnte sie niemandem helfen.

Dem Mitleid für die Kranken entspricht der Zorn über diejenigen, die sich seinen Heilungstaten in den Weg stellen (Mk 3,5). Es ist ein heiliger Zorn, der Ablehnung bedeutet, aber keinen Hass, vielmehr zugleich von Trauer erfüllt ist über die Herzenshärte derer, die sich nicht mitfreuen können über die Frohe Botschaft, die er verkündet (Mk 3,5). Ihretwegen hat er im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) auch den älteren Bruder eingeführt, der immer zuhause geblieben ist, «viele Jahre schon» seinem Vater «gedient», nie seinem «Willen» zuwidergehandelt hat, aber jetzt von seinem Vater gefragt wird, ob er sich nicht mitfreuen wolle, da sein Bruder «tot war und wieder lebt» (Lk 15,32). Das Gleichnis zeigt, dass er die Widersacher nicht abgeschrieben hat, sondern alles tut, um sie zu bewegen, ihr Herz zu öffnen.

Der heilige Zorn, den Jesus voller Trauer hat, resultiert aus seiner Anteilnahme an der Not der Menschen und seinem Eifer für die Heiligkeit Gottes. Der vierte Evangelist stellt mit Verweis auf Ps 69,10 schon bei Jesu

Tempelaktion fest, dass der «Eifer» für das Haus Gottes Jesus «verzehren» werde (Joh 2,17). Jesu Liebe zu Gott und den Menschen geht bis in den Tod. Notwendig ist er, weil Jesus in einer Welt des Unheils und der Sünde, des Leids und des Unglücks Gottes Barmherzigkeit verkündet. Deshalb gibt es auch für Jesus wie für die Propheten Heil nur durch das Gericht.⁶ Um der Opfer willen kann Jesus nicht nur milde und sanft reden, sondern muss auch harte Worte fallen lassen. «Lass die Toten ihre Toten begraben», muss er jemandem sagen, der sich noch Illusionen hingibt über den Ernst der Nachfolge (Lk 9,60). «Wenn dich dein Auge zum Bösen verführt, reiße es aus; es ist besser für dich, einäugig in das Reich Gottes zu kommen, als mit zwei Augen in die Hölle geworfen zu werden» (Mk 9,47 par. Mt 18,9; vgl. Mt 5,29), so drastisch muss er denen die Augen öffnen, die meinen, mit faulen Kompromissen die entscheidenden Fragen ihres Lebens immer neu vertagen zu können. Jesus erlaubt nicht ein dauerndes «Sowohl – als auch»; er markiert genau, wann es nur ein «Entweder – oder» gibt: wenn Gottes Heiligkeit, seine Einzigkeit, seine Wahrheit und wenn das Recht des Nächsten auf dem Spiel steht, sein Glaube, seine Liebe und seine Hoffnung. Die erste Vaterunserbitte lautet: «Geheiligt werde dein Name». Jesus, der «Heilige Gottes» (Mk 1,24; Joh 6,69), heiligt den Namen Gottes (Joh 17). Er weiß, dass Gott die Ehre der Menschen nicht braucht; aber weiß, dass es für die Menschen lebensnotwendig ist, Gott die Ehre zu geben.

Ein knappes Drittel der Logien Jesu sind Gerichtsworte – sollten sie alle nachösterliche Interpolationen seiner Jünger sein, die ihren Ressentiments erlegen wären? «Ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu werfen», heißt es in einer lukanischen Sondertradition (Lk 12,49), «und wie froh wäre ich, es brennte schon». «Meint ihr, ich sei gekommen, Frieden auf die Erde zu bringen?», heißt es in einer Überlieferung der Redenquelle (Lk 12,51 par. Mt 10,34), «nein, nicht den Frieden, sondern die Spaltung» (Lk 12,51) oder, noch schärfer: «das Schwert» (Mt 10,34). Die Seligpreisung der Friedensstifter (Mt 5,9) wird dadurch nicht konterkariert. Wohl aber wird deutlich, wie kritisch Jesus ist: Die Vollendung des Heiles kann nie im Leben das Ergebnis einer allgemeinen Erziehung des Menschengeschlechtes sein (von der später Lessing träumen sollte). Sie ist nur als neue Schöpfung denkbar – und deshalb nicht ohne eine radikale Überwindung der ersten Schöpfung, die Gott zwar sehr gut ins Werk gesetzt hat (Gen 1), die aber von den Menschen verunstaltet worden ist, so dass sie ächzt und stöhnt (Röm 8,22). Der vierte Evangelist wird die «Krisis», die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge, Glaube und Aberglaube, Sklaverei und Freiheit ins Zentrum der ganzen Jesusgeschichte rücken. Jesus muss auf absoluter Klarheit bestehen, weil er sich ganz vom einzig wahren Gott in Dienst genommen weiß. Ins Reich Gottes führt keine weiche Kompromisslinie, sondern nur der steinige Weg der Nachfolge. Aber dieser Weg, der Weg

der Wahrheit, ist der Weg des Dienens, der Hingabes, der Demut. Gottes Liebe gilt unbedingt. Wer daran Zweifel sät, zerstört alles. Deshalb muss Jesus ihn daran hindern. Aber er ist kein Zelot. Als er in Samaria abgewiesen wird, fragen seine Jünger: «Herr, sollen wir befehlen, das Feuer vom Himmel fällt und sie vernichtet?» (Lk 9,54). Aber Jesus weist sie zurecht; Lukas überliefert die Worte nicht; er kommentiert schweigsam: «Und sie gingen in ein anderes Dorf» (Lk 9,55). Jesus lässt sich durch den Widerstand, den er aufdeckt, nicht von seinem Weg abbringen: dem Weg zu den Menschen, um «zu suchen und zu retten, was verloren ist» (Lk 19,10).

4. Vollendete Heiligkeit

Jesu Worte sind hart – brutal ist er nicht. Seine Aktion im Tempel von Jerusalem (Mk 11,15–19 parr.; Joh 2,13–2) ist das Äußerste an Gewalttätigkeit, das von ihm berichtet wird: Nach Johannes treibt er die Opfertiere heraus, schüttet das Wechselgeld aus und stürzt die Tische der Händler um (Joh 2,15); nach den Synoptikern drängt er die Händler und Käuter hinaus (Mk 11,15 parr.). Das hat zwar gereicht, die Phantasie zu entzünden, dass Jesus ein Zelot gewesen sei. Doch die Texte sprechen eine andere Sprache.⁷ Jesus unterbricht den Tempelbetrieb, um die Augen dafür zu öffnen, dass er nicht etwa als Ort lebendiger Gottesgegenwart geachtet, sondern zu einem Bollwerk gegen die Gottesherrschaft umfunktioniert worden ist. Er bleibt der Friedenskönig, als den ihn die Menge bei seinem Einzug in Jerusalem begrüßt, nach Matthäus mit Worten des Propheten Sacharja (9,9): «Siehe, dein König kommt zu dir, sanftmütig, er reitet auf einer Eselin, einem Füllen, dem Jungen eines Lasttieres» (Mt 21,5). Sollte man nicht ein Schlachtross erwarten? Aber die Kirchenväter hatten ein gutes Gespür für tiefere Schichten des Textsinns, wenn sie den Lastesel mit dem schweren Gang in Verbindung brachten, den Jesus nach Golgatha antreten musste, um die Sünde aus der Welt zu schaffen.

Freilich gibt es ein neutestamentliches Gegenbild. In der Johannesoffenbarung wird das letzte Gefecht geschildert, das der Gottessohn gegen die Feinde Gottes schlägt: «¹¹Und ich sah den Himmel offen und siehe: ein weißes Pferd, und der auf ihm saß, heißt *treu* und *wahr*, und in Gerechtigkeit richtet er und kämpft, ¹²seine Augen sind wie Feuerflammen und auf seinem Haupt sind viele Kronen, und einen Namen hat er geschrieben, den keiner kannte außer ihm, ¹³und einen Mantel trug er, getränkt mit Blut, und sein Name war: das Wort Gottes ... ¹⁴und aus seinem Mund geht ein scharfes Schwert, dass er mit ihm die Völker schlage, und werden wird er sie mit eisernem Stab (Ps 2,9^{xx}), und er tritt die Kelter voll Wein des grimmigen Zornes Gottes, des Allmächtigen, ¹⁶und auf seinem Mantel und seiner Hüfte hat er den Namen geschrieben: *König der Könige* und *Herr der*

Herren» (Offb 19,11ff. 15f.). Der Blick richtet sich jetzt auf den Auferstandenen, der zum Gericht wiederkommen wird – ähnlich wie nach den Synoptikern kein anderer als Jesus der Menschensohn Weltenrichter sein wird. Deshalb das »weiße Pferd«, das in Offb 6,2 einen der vier apokalyptischen Reiter trägt, die Gottes Strafe über die ungerechte Welt vollstrecken, jetzt aber den Sohn Gottes, der den Antichrist besiegt. Das Blut, das seinen Mantel bespritzt, ist sein eigenes, »durch das er uns von unseren Sünden erlöst hat« (Offb 1,5). Die Künstler haben nunmer einen Bezug zum Purpurmantel aufgedeckt, mit dem Jesus nach dem Johannesevangelium als Judenkönig verspottet worden ist (Joh 19,2f.).

Im einen wie im anderen Fall erscheint Jesus in vollendeter Heiligkeit beim Einzug in Jerusalem strahlt seine Demut so aus, das ihn die Menschen mit Hosanna begrüßen, bei seine Wiederkunft erklingt sein Wort so, dass er unwiderstehlich Gottes Herrschaft Bahn bricht.

Gott selbst ist in seiner Heiligkeit, wie schon Hosea gesehen hat, der Retter. Nach der Bergpredigt »haut Jesus ins Buch der Natur, um Gottes Handeln zu erkennen, das sein Gebot der Feindesliebe begründet. Es steht weniger im Verdacht, die Menschen zu überfordern, als das Leid der Opfer zu unterschätzen. Aber Gott »lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte« (Mt 5,45) – nicht weil er, um die Guten und Gerechten zu fördern, nicht unheim kann, auch die Schlechten und Ungerechten am Leben zu erhalten, sondern weil er, wie Paulus klar erkannt hat (Röm 5,1-11), seine Feinde liebt.

Die Heiligkeit Gottes muss freilich geachtet werden. Wer dies nicht macht, spricht sich selbst den Untergang zu. In diesem Zusammenhang erklärt sich Jesu schwer verständliches Wort, das den Menschen »alle Vergehen und Lasterungen vergeben« werden (Mk 3,28), außer der »Sünde wider den Heiligen Geist« (Mk 3,29), denn der Heilige Geist ist ja gerade Gottes Kraft, seine Liebe ins Werk zu setzen und die Sünder aus ihrer Sünde zu befreien. Nur deshalb kann auch nur eine einzige Sünde vergeben werden, weil Gottes Geist unantastbar ist. Wer das nicht wahrhaben will, dem ist nicht zu helfen – es sei denn, der Heilige Geist tut sein eigenes Werk. »Alles« Sünden können nur vergeben werden, weil die »eine« unverzeilich ist, die eine ist nicht zu vergeben, damit »alles« verziehen werden können.

Johannes der Täufer kündigt den nach ihm kommenden »Stärkeren« als einen an, der »mit heiligem Geist und Feuer taufen wird« (Mt 3,12 par. Lk 3,16). In seiner eigenen Botschaft steht das Feuer für das Gericht. Im Blick auf den »Stärkeren«, den er ankündigt, ist es nicht die finale Katastrophe, aus der nur gerettet wird, wer mit Jordanwasser übergossen ist, sondern der endgiltige Umschwung zum Heil. Dafür steht der Heilige Geist. Im Feuer des Gerichts verbrennt der Heilige Geist die Sünden, in der Feuerzglut werden die Glaubenden durch den Heiligen Geist gelautet, das

Feuer des Geistes, das in ihnen entzündet wird; macht sie zu neuen Menschen. Jesus kann der von Johannes Verheißene aber nur sein, weil er selbst durch eine Feuertaufe geht (Lk 12,49s.). Sie bezieht sich auf seinen Tod und seine Auferstehung. Sein Tod ist eine Taufe (Mk 10,38f.); im Wasser des Todes geht er unter (vgl. Ps 69,2f.), indem er aus dem Wasser aufsteigt, macht er es zum Wasser des Lebens. Der deutlichste Haftpunkt ist seine Taufe im Jordan, die deutlichste Explikation die paulinische Tauftheologie aus Röm 6, die in der Osternacht verkündet wird. Jesus lässt sich von Johannes taufen, weil er, der sündlose, sich auf die Seite der Sünder stellt; seine Taufe ist ein Akt der Stellvertretung. Die christliche Taufe ist davon geprägt. Sie stiftet im Leben und Sterben Gemeinschaft mit dem vollendet Heiligen.

5. Gutes Ende

Die Bibel beginnt mit dem Paradies und endet mit einem neuen Paradies. Zwischen Anfang und Ende liegt die Geschichte der Menschen, die bei allem Glück dieser Erde durch Adams Schuld im Zeichen des Todes steht. Dass die Welt-Geschichte dennoch gut ausgeht, liegt einzig darin, dass in der Mitte der Zeit, an der epochalen Wende, Jesus Christus steht: der menschgewordene Gottessohn, der Retter der Welt, der Gekreuzigte und Auferstandene.⁸ Deshalb geht der Vollendung das Gericht voraus; es gibt kein Heil ohne Gericht – aber das Gericht gibt es um des Heiles willen.⁹

Viele freilich haben Angst vor dem Gericht – nicht nur heute, auch damals. Die Angst war so groß, dass sogar das *Dies irae, dies illae*, jahrhundertelang ein fester Bestandteil des katholischen Requiems, trotz seiner biblischen Basis (Zeph 1,14–18), aus der vatikanischen Liturgie gestrichen worden ist. Nach Lk 21,28 sagt aber Jesus am Ende seiner Endzeitrede, die den Blick für eine Vielzahl unmenschlicher Grausamkeiten in der Welt und für die menschliche Urangst vor dem Ende schärft: «Wenn dies zu geschehen beginnt, richtet euch auf, und erhebt eure Häupter; denn es naht eure Erlösung.» So wie ein gerechtes Gericht die einzige Hoffnung für Menschen ist, deren Rechte verletzt worden sind, so soll das jüngste Gericht, bei dem Gott himmlische Gerechtigkeit walten lässt, Hoffnung machen.

Die synoptischen Apokalypsen (Mk 13 parr.; Lk 17,22–37) schwelgen – anders als das Vorurteil es will – nicht im Horrorszenario eines letzten Untergangs. Nach dem Markusevangelium besteht das Finale der Heilsgeschichte vielmehr darin, dass der Menschensohn, der «mit großer Macht und Herrlichkeit» kommt, «die Engel aussenden wird, die Erwählten zu sammeln aus allen vier Winden vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels» (Mk 13,27).

Harmlos ist das Ende deshalb keineswegs. Der ganze Ernst des jüngsten Gerichts spiegelt sich in den Gleichnissen, die Jesus erzählt: vom unbarmherzigen Diener (Mt 18,23–35), der seinem Schuldner nicht ein geringes

nachlassen will, obgleich sein König ihm eine immense Summe erlassen hat; vom Hochzeitssgast, der sich nicht festlich angezogen hat und deshalb aus dem Hochzeitssaal ausgeschlossen wird (Mt 22,1-14); vom schlechten Knecht, der die Abwesenheit seines Herrn nutzt, um seine Mitknechte zu schlagen und das Vermögen zu verprassen (Mt 24,45-51); von den törichten Jungfrauen, die draußen vor der Tür der Hochzeitsgesellschaft bleiben müssen, weil sie ihre Lampen nicht mit Öl versorgt haben (Mt 25,1-13); vom Knecht, der aus Angst sein Talent vergraben hat, statt mit ihm zu wuchern (Mt 25,1-30). Aber kein einziges dieser Gleichnisse gibt eine Prognose ab, welche und wieviele Menschen gerettet und welche und wieviele verdammt werden; sie alle zielen darauf, die Gunst der Stunde zu nutzen, Gott und den Nächsten zu dienen. Das Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31-46) will nicht prophezeien, dass die Hälfte der Menschheit verloren ist, sondern dass es beim Jüngsten Gericht auf die Liebeswerke ankommt, die getan oder unterlassen worden sind.

Das Jüngste Gericht ist die Stunde der Wahrheit. Ohne dass der Wahrheit die Ehre gegeben würde, könnte es keine Erlösung geben. Der Wahrheit ins Auge zu schauen, ist alles andere als leicht. Aber die Wahrheit, die im Gericht zum Vorschein kommt, ist die Wahrheit Gottes, die Gestalt gewonnen hat in Jesus Christus (Joh 14,6). Deshalb zählt am Ende nicht, ob die Bilanz von Soll und Haben schwarze Zahlen schreibt, sondern dass Jesus Christus für die Sünder eintritt.

Das Johannesevangelium betont, die Stunde der Wahrheit sei durch Jesus bereits gekommen. Jesus erklärt am Schluss seines öffentlichen Wirken, im vollen Wissen um seinen bevorstehenden Tod: «Ich bin nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern zu retten» (Joh 12,47; vgl. 3,17). Das schließt nicht aus, sondern ein, dass er auch der Richter ist, der aufdeckt, dass diejenigen, die zu sehen meinen (und ihn deshalb ablehnen) blind sind, während die Blinden, die sich von ihm die Augen öffnen lassen, wahrhaft sehen (Joh 9,39). Die Abfolge ist klar: Dass Jesus richtet, dient dem Heil; er ist nicht gekommen, zu verwerfen, sondern zu erwählen. In einer Welt der Lüge, des Hasses setzt das jedoch voraus, dass er die Sünde verurteilt – letztlich, indem er sie am Kreuz auf sich nimmt.

Niemand wird zu seinem Glück gezwungen, am wenigsten von Gott. Aber Gottes Möglichkeiten, Heil zu schaffen, enden nicht an den Grenzen menschlicher Einsicht und Liebe. Paulus weiß als Prophet, dass «ganz Israel gerettet werden» wird (Röm 11,26), weil das Ende der «Retter vom Zion» bestimmen wird, der «alle Gottlosigkeit von Jakob fortnimmt» (Jes 59,20f.^{LXX}). Die Offenbarung des Johannes sieht das himmlische Jerusalem als eine Stadt mit zwölf Toren, die Tag und Nacht geöffnet sind, damit die Völker der Welt mit ihren Königen Einlass finden und ihre Gabe bringen – alle, die im Buch des Lebens verzeichnet sind (Offb 21,23-37).

In den Evangelien wird dieses gute Ende vorweggenommen. An die Geschichte der gescheiterten Berufung des Reichen (Mk 10,17-31 parr.) schließt sich eine ernste Besprechung zwischen Jesus und seinen Jüngern an. Die Jünger haben zwar «alles verlassen» und sind Jesus «nachgefolgt»; aber am Beispiel des Reichen erkennen sie doch ihr eigenes Klammern am eigenen Leben, am Besitz, am Prestige – und fragen betroffen: «Wer kann dann denn gerettet werden?» Jesus verweist sie auf Gott, den allein Guten: «Für Menschen ist es unmöglich, aber nicht für Gott, denn für Gott ist alles möglich».

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. *Bernd Janowski*, Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 2000.

² Vgl. *Hermann Spieckermann*, Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33), Tübingen 2001.

³ Vgl. *Christoph Dohmen*, Exodus 19-40 (HThK.AT), Freiburg – Basel – Wien 2004.

⁴ Vgl. *Erich Zenger*, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Freiburg – Basel – Wien 1994.

⁵ In diesem Licht portraitiert ihn *Ulrich Wilckens*, Theologie des Neuen Testaments I/1-2, Neukirchen-Vluyn 2002.2003.

⁶ Eine Skizze habe ich angefertigt in: Feuer und Schwert. Das Gericht Gottes in der Basilea-Verkündigung Jesu, in: *Der Religionsunterricht an höheren Schulen* 43 (2000) 213-224.

⁷ Über die breiten Interpretationsspielräume in Vergangenheit und Gegenwart informiert *Christine Metzdorf*, Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich (WUNT II/168), Tübingen 2003.

⁸ Die Perspektive kanonischer Theologie, die darin liegt, habe ich zu entwickeln versucht in: Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons (QD 211), Freiburg – Basel – Wien 2005.

⁹ *Helmut Merklein*, Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus (1990), in: id., Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), Tübingen 1998, 60-81.

ABT CHRISTIAN SCHÜTZ · SCHWEIKLBERG

DER HEILIGE GEIST – LIEBE IN PERSON

Die Überschrift sagt im Grunde nicht, wie sie verstanden werden will. Ihre drei Schlüsselwörter «Geist» bzw. «Heiliger Geist», «Liebe» und «Person» wehren sich dagegen, einem wie auch immer gearteten Verstehen geopfert zu werden. Dieser geradezu fundamentale Widerstand setzt sich fort bis zu allen auf dem Verstehen basierenden oder an seine Adresse appellierenden Weisen des Denkens, Fragens und Sagens. Selbstverständlich handelt es sich dabei um alles andere als eine dem Verstehen gegenüber inferiore Form des Umgangs oder der Annäherung. Es ist vielmehr darauf zu bestehen, dass sowohl Geist als auch Liebe und Person die Möglichkeiten des Verstehens übersteigen. Diese Transzendenz spiegelt sich bereits in der Begriffsgeschichte dieser Trias wider. Es ist ihr bislang nicht gelungen, die verschiedenen Beschreibungen und Umschreibungen, Bestimmungsversuche und Auffassungen auf einen jeweils gemeinsamen und allgemein akzeptierten Nenner zurückzuführen. Der Grund dafür ist weniger in der Defizienz unserer Denkanstrengungen als vielmehr in der Vielheit und Verschiedenheit wie auch im Geheimnischarakter der einzelnen Phänomene zu suchen. Geist, Liebe und Person gleichen Gipfeln, an denen unser sich ihrer bemächtigendes Denken fortwährend abstürzt.

Sollte man angesichts dessen nicht eher nach anderen Zugängen Ausschau halten? Es besteht kein Zweifel, dass es diese gibt, nur unterliegen sie hinsichtlich ihrer Aussagekraft, ihrer Wirkungsbreite und Akzeptanz erheblicheren Beschränkungen als die Wege des auf Verstehen bedachten Denkens. Gewiss, hier treffen Gegensätze aufeinander, die an einer Sperre enden; es fragt sich aber, was diese Schranke bedeutet und was geschieht, wenn man sich ihr stellt. Auch darin steckt möglicherweise eine Antwort, der man um des Ganzen und Größeren willen nicht ausweichen sollte.

CHRISTIAN SCHÜTZ, geb. 1938 in Metting/Bayern; Studium der Philosophie und Theologie in St. Ottilien, Rom, München, Tübingen, Bochum und Würzburg. 1964 Priesterweihe, 1965 Dr. theol., 1971 Habilitation in Würzburg. 1971-78 Professor für Dogmatik an der Hochschule Passau, 1978-82 an der Universität Regensburg, seit 1982 Honorarprofessor. Benediktiner und (seit 1982) Abt der Abtei Schweiklberg/Vilshofen.

Eine Sackgasse des Denkens?

Daraus, dass unserem Denken gewisse Grenzen gezogen sind, folgt keineswegs eine Art grundsätzlichen Gegensatzes oder totaler Exklusivität von Denken und Geist, Liebe bzw. Person. Hält man an der dem Denken eigenen Universalität und einer elementaren Fähigkeit und Bereitschaft der drei Genannten, über sich nachzudenken und sich zu verstehen, fest, dann kann man sich keinesfalls mit einer Konstatierung der Unmöglichkeit oder des Gegensatzes begnügen. Was unserem Denken in diesem Rahmen möglich und erlaubt ist, könnte man als eine Weise des «An-denkens», wenn auch nicht des unbedingten «Durch-denkens» bezeichnen. Der Umstand, dass hier etwas nur «angedacht» wird, macht deutlich, dass es sich dabei um eine Facette des Umgangs handelt, die der Erweiterung, Unterstützung und Überhöhung durch andere bedarf. Im Umkreis von Geist, Liebe oder Person waren daher immer schon auch andere Formen der Berührung, der Begegnung und des Austausches anzutreffen. So reichen die Äußerungs-, Empfangs- und Vermittlungsweisen des Geistes bis in das Reich des Materiellen, Leibhaftigen, Körperlichen und Sinnlichen hinein, wie sie andererseits nicht weniger auf die Welt des Innerlichen, Ekstatischen und Überirdischen abzielen. Für das Denken bedeutet das, dass es unter anderem der Erfahrung und Wahrnehmung, dem Bitten und Rufen, dem Ausschauen und Erwarten Platz zu machen hat.

In eine ähnlich verlegene Situation geraten wir, wenn wir das, was Liebe heißt, unter die Lupe nehmen. Unser Denken steht hier vor einer nicht zu beseitigenden Unmöglichkeit, wenn es sagen soll, was und wie Liebe ist. Erfahrung und Vollzug von Liebe werden ständig mit dem Gegenteil, dem Unvermögen, den Fehl- und Mangelformen von Liebe konfrontiert. Obwohl wir nirgendwo der vollkommenen Liebe begegnen, können wir der Realisierung ihres Ideals weder vorstellungs- noch erwartungsmäßig entsagen. Allen Einwänden und Enttäuschungen zum Trotz lassen sich die Sehnsucht, die Ausschau oder der Glaube an die echte Liebe nicht unterdrücken. Der Einspruch und die Verlegenheit bleiben und rufen entsprechende Reaktionen auf den Plan. Der Liebe zuliebe hat der Mensch seine höchsten Kräfte, Fähigkeiten und Möglichkeiten neben dem Denken, wie sie sich in Kunst, Musik, Poesie usw. Ausdruck verschaffen, in Einsatz gebracht; inmitten aller Enttäuschungen und Leiden, die ihm die Liebe bereitet, weigert er sich, sie definitiv zu verabschieden, auf sie zu verzichten.

In «Person» haben wir wohl einen der sublimsten und diffizilsten philosophischen Begriffe vor uns. Was Person genannt wird, steht im Schnittpunkt von Selbstsein und Beziehung, wobei der Akzent bald auf die eine Hälfte, bald auf die andere gelegt wird. Beides lässt sich auf der Ebene logischen Denkens nicht vereinbaren und verweist in seiner verstehensmäßig

nicht aufzulösenden Komplexität über sich hinaus auf eine andere Plattform, die alle begriffliche Statik zugunsten des Vollzugs, der Existenz und des Lebens von Selbststand und Beziehung übersteigt.

In den skizzierten Dilemmata verbirgt sich eine Weichen- und Aufgabenstellung, der das Denken mit allen ihm eigenen Beschränkungen gleichsam nach-denkend folgen kann. Dabei gelangt es an jenen kritischen Punkt, an dem sein unwiderrufliches Ende, seine Gebrochenheit und Endlichkeit über den eigenen Horizont hinausschaut, ohne ihn ausweiten oder überspringen zu können. Diese Grenzsituation lässt unterschiedliche Deutungen zu, die sich auf grundsätzliche Optionen stützen. Wo im positiven Sinn für Offenheit plädiert wird, dort kann unschwer jene Antwort zum Zuge kommen, die in der Welt der Offenbarung hinterlegt ist. Der darin liegende Berührungspunkt von Denken und Glauben kommt selten so exemplarisch zum Vorschein wie bei der Frage nach dem Wesen und der Persönlichkeit des Heiligen Geistes. Dieser Zusammenhang soll nachfolgend etwas aufgespürt werden.

Der Heilige Geist im Reiche des Geistes

Angesichts der Unüberschaubarkeit beschränken wir uns auf das Umfeld des biblischen Zeugnisses des Geistes. Die Schrift kennt eine äußerst farbenfrohe und vielseitige Palette an Aussagen über den Geist im Singular wie im Plural. Was also der Glaube als «Heiligen Geist» bekennt, findet sich in einem Umkreis diverser «Geister» und «Geistaussagen». Eine einschränkende und klärende Differenzierung grundsätzlicher Art weist den «Heiligen Geist» der Rede vom Geist Gottes, vom göttlichen oder heiligen Geist zu. Wollte man an dieser Stelle unbedingt weiter scheiden und unterscheiden und aus dem allgemeinen Sprachgebrauch vom heiligen Geist einen speziellen im Sinne des «Heiligen Geistes» herausfiltern – wobei der biblische Text selber das nicht tut –, so würde man sich damit auf eine theologische Sisypusarbeit einlassen.

Überblickt man jene Stellen, die sich mehr oder weniger klar mit dem «Heiligen Geist» befassen, so fällt einem deren umfangreiche Variationsbreite ins Auge. In einem gewissen Widerspruch zu unserer Vorstellung von «Geist» entstammt eine ansehnliche Reihe der einschlägigen biblischen Bilder und Bezeichnungen für den Heiligen Geist dem Bereich der geschaffenen körperlichen und materiellen Dinge und Erscheinungen wie Wasser, Feuer, Licht, Atem, Wind, Sturm, Duft, Quelle, Zunge, Geschmack, Sprache, Stimme, Salbe, Salbung, Tau usw. Daneben stehen völlig unvermittelt Aussagen, die den Geist mit Wahrheit, Liebe, Hoffnung, Frieden, Vergebung, Erneuerung, Wiedergeburt, Kindschaft oder Sohnschaft Gottes in Verbindung bringen und ihm ausgesprochen geistige Betätigungen wie

das Erinnern, Lehren, Unterweisen, Beten, Seufzen, Retten, Heilen, Befreien, Beweisen, Überführen u.a. zuschreiben. Dazwischen liegen Formulierungen, die sich als mehrdeutig erweisen, wenn der Heilige Geist als Geist des Lebens, Geschenk oder Gabe, Schatz o.ä. bezeichnet wird. Schließlich wird er durchaus «personal» gedacht, wenn er Paraklet, Helfer, Beistand, Tröster, Lehrer oder Geist des Vaters bzw. des Sohnes genannt wird.

Es fällt auf, dass die Bibel zwischen diesen verschiedenen Ausdrucksweisen keineswegs vermittelt oder ausgleicht. Sie unterscheidet nicht zwischen dem Geist als Subjekt, Träger, Ursprung oder Quelle und seinen Wirkungen oder Tätigkeiten. Vieles geht hier ohne Bedenken ineinander über. Es begegnet uns eine relativ unbesorgte, unreflektierte, undifferenzierte und unkomplizierte Denk-, Rede- und Umgangsweise mit dem Heiligen Geist. Der Theologe hat dabei immer schon das Bedürfnis, in diesem Punkt Ordnung, Übersicht und Klarheit zu schaffen; doch die Schrift weigert sich, sich seinen Wünschen, Vorstellungen und Konzepten zu beugen. Was aber die Schrift selber nicht tut, das müsste auch die Theologie nicht unbedingt tun oder leisten. Ließe sie sich in diesem Fall von der Bibel leiten, so würde sie diese über alle Vielheit und Verschiedenheit der Aussagen zum Heiligen Geist gerade auf diesen selber verweisen. Dieser ist nicht bloß ein, wenn auch heiliger Geist Gottes, sondern der Heilige Geist, der alles, was menschlich gesprochen Geist heißt, übersteigt und alles, was Gottes Geist genannt wird, integriert. Die Bruchstücke dessen, was wir als Geist denken, erfahren und bezeichnen, rufen und postulieren jenen Geist, der uns von der Offenbarung her als der Heilige Geist entgegen-kommt. Es liegt in seiner Eigenart, dass er sich nicht mehr fassen und definieren lässt. Was Theologie- und Glaubensgeschichte in seinem Fall bereitstellen, das ist höchstens die «Hilfskonstruktion» der Redewendung von der «Person» des Heiligen Geistes oder vom Heiligen Geist als «Person», die durch all die Erscheinungs- und Äußerungsformen des Heiligen Geistes «hindurchklingt». Das wird noch deutlicher im folgenden Denkschritt.

Der Heilige Geist als Geist der Liebe

Man hat bemerkt, dass Liebe alles andere als ein wissenschaftlicher Begriff und ausschließlich dem Reich der Affekte und emotionalen Bewegungen zugehörig sei. Dem widerspricht allein schon die Tatsache, dass die Geistesgeschichte ein äußerst intensives und über alle uns geistig erschlossenen Jahrhunderte hinweg sich erstreckendes Nachdenken über das Phänomen der Liebe kennt. Dieses zeigt sich bei aller voluntativen Bejahung als ein mit Erkenntnis verbundener gesamt menschlicher Vorgang von exzeptioneller Bedeutung. Es wäre ohne Zweifel mehr als aufschlussreich, seine

Geschichte auch nur ausschnittsweise Revue passieren zu lassen: als kosmogonisches und kosmologisches Prinzip der Alten, als Eros und Philia in der antiken Philosophie, als Agape und Caritas in der Bibel und im Christentum, als «reine Liebe» und «cupiditas» in der anhebenden Neuzeit, als «Empfindsamkeit» im Zeitalter der Klassik und Romantik, als Versöhnung, «Urgrund» und «Endzweck der Weltgeschichte», als «Geschlechter-Liebe» oder Inbegriff der Menschlichkeit. Das Ideal der «freien Liebe» im sozialistischen Denken, als Ausdruck von «Libido», als Werterkenntnis und Lebensinteresse, als freie Selbstmitteilung des absoluten Geistes u.a. markieren Stationen auf diesem Weg. Es stimmt, dass die Liebe ein bleibendes und universales Problem der Menschheit darstellt.

Ihre Gebrochenheit tritt zu Tage, wenn man an die Schwierigkeiten erinnert, die sich im Ringen um den rechten «ordo amoris» mit Hilfe immer neuer und anderer Unterscheidungen abzeichnen. Wie schwer fällt es, den eigentlichen Ursprungsort der Liebe ausfindig zu machen: wo liegt er – in den Defizienz- oder Transzendenzerfahrungen des Daseins, in der Sinnlichkeit, der Sexualität, dem Herzen oder Geist des Menschen? Die Welt und das Leben, die Bedingungen und das Umfeld des Daseins, die wir vorfinden, entsprechen durchaus nicht dem Maß der Liebe. Jene Unbedingtheit, die auf dem Grunde oder im Herzen der Liebe wohnt, wird in der Praxis und Realität der Existenz immer nur unvollständig eingelöst. Müssen wir uns deswegen von der Verheißung der Liebe als Fehlanzeige verabschieden? Das Karussell der Fragen dreht sich weiter: Was ist sie, die Liebe? Ist sie mehr ein Geben, ein Empfangen oder ein Nehmen? Worauf zielt sie letztlich? Auf Selbstüberschreitung, Selbstfindung oder Selbstverwirklichung? Verfolgt man allein die Spuren, welche die außer- wie innerchristliche Klärung des Eros hinterlassen hat, so kann man sich des Eindrucks eines gewissen Labyrinths nicht erwehren, in das der Antwortsuchende entführt wird.

Was bei allem Klären und Erklären als Resultat bleibt, das ist nach wie vor die «quaestio amoris». Dem Resümee, sie bewege sich im Kreis, wird man entgegenhalten können, dass sich doch einige unverzichtbare Einsichten abzeichnen. Dazu zählen: eine der Liebe trotz allem eigene Art von «Transzendenz», die Erfahrung und das Wissen um ihre schöpferische Potentialität, ein ihr eigener bejahender Grundduktus, ihr zumindest subkutaner Verheißungs- und Unsterblichkeitscharakter, ihr auf mehr und mehrere gerichtetes Expansionsverlangen, ihr Mitteilungsbedürfnis, das Moment der Freiheit und Freiwilligkeit im Interesse ihrer Identität, ihre mehrere umfassende Teilhabe an einem gemeinsamen höheren Sinn ... Das Geschehen der Liebe offenbart gewissermaßen das Ur-Risiko unseres Menschseins, das darin liegt, Unendliches in Endlichem leben und verwirklichen zu wollen.

Auf dieses Paradox unserer Anstrengungen, die Liebe ganz Tat werden zu lassen, ohne dieses Ziel je zu erreichen, reagiert der Glaube, um diese Unmöglichkeit wissend, mit dem lapidaren Angebot: «Gott ist die Liebe» (1 Joh 4,8). Wohlgemerkt, er behauptet nicht bloß, dass Gott Liebe ist oder hat, sondern dass er die Liebe schlechthin ist. Diese Wahrheit und Wirklichkeit legt sich aus im Geheimnis des einen Gottes in drei Personen. Betrachtet man dieses, dann ist Liebe, wie sie in Gott geschieht und definiert ist, selbstloses und freies Sich-verschenken, das gleichzeitig im Verschenken sich selber hervorbringt und setzt. Angeschaut im Spiegel des Geschehens von Liebe ist der Vater ganz und gar aktive, liebende Liebe, der in und aus sich den Sohn als den ganz und gar Geliebten, als den Geliebten schlechthin oder Erstgeliebten hervor- und herausliebt, zeugt oder hervorbringt, der nicht weniger Liebe ist und sein kann als er selber. Als der durch und durch vom Vater Geliebte liebt der Sohn seinerseits, er ist der passiv und aktiv Liebende in einem. Die Beziehung von Vater und Sohn, die Art und Weise, wie sie sich gegenüberstehen und bestehen, kann wiederum nur Liebe sein, und dies nicht weniger und geringer als sie selber. Diese Liebe trägt die Male des Passiven und Aktiven zugleich und kann unmöglich unter dem Grenzwert der Person und des Personalen liegen. Das heißt: es ist der «Geist der Liebe», der in ihr präsent und am Werk ist, und zwar in seiner ganzen und vollen Realität und Intensität, in einem so hohen Maß «personalisiert», dass er selber «Person» sein muss und ist, weil er nur so dem Vater und dem Sohn als Liebe entspricht und gerecht wird. Allein hier ist der uralte Wunschtraum der Menschheit von der «reinen Liebe» erfüllt und Wirklichkeit.

Der Heilige Geist als Person

Vom Phänomen der Liebe her nähern wir uns der Rede vom Heiligen Geist als «Person». Es sind die Erfahrungen der Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit, die bleibend den Weg der Liebe begleiten, die auf ihre Weise auf den Heiligen Geist als Liebe in «Person» weisen. Wo dieser Verweis mehr als eine ungenaue Ausdrucksweise sein soll, ist daran zu erinnern, dass wir es in diesem Fall mit einem analogen Sprachgebrauch zu tun haben. Der Personbegriff entbehrt von seiner philosophischen und anthropologischen Verwendung her keineswegs seiner Problematik. Letztere resultiert nicht zuletzt aus der vom theologischen Verständnis abweichenden neuzeitlichen Konzeption. Der theologische Personbegriff ist grundsätzlich substanz-ontologisch orientiert, während die moderne Auffassung von Person eher relational-ontologisch denkt. In der Trinität dient der Personbegriff dazu, die dreifache hypostatische Selbständigkeit als Vater, Sohn und Geist zu bezeichnen. Mittels des Personbegriffs wird die Individuation

geistiger Substanzen ausgesagt. In diesem Sinn wird grundsätzlich auch dem Heiligen Geist Personsein zugesprochen. Dabei handelt es sich nicht so sehr um eine direkt zugängliche und erschlossene Personalität, sondern mehr auf indirektem Weg erfahrene bzw. erkannte.

Allein schon aus der Tatsache, dass der Mensch als der eigentliche Adressat der Sendung oder Ausgießung des Heiligen Geistes angesehen werden muss, folgt, dass der Geist selber nicht weniger als Person sein kann. Damit, dass er Geist ist und in Beziehung zum Menschen steht, sprengt er alle unterpersonalen Vorstellungsmodelle und nimmt er als der Geist Gottes, des Vaters oder Jesu Christi vollends alle für die Personalität charakteristischen Züge an, ohne dass diese im Fall des Heiligen Geistes für uns als solche einsehbar sein müsste. Seine Transzendenz schließt sein Gegenüber- und Subjektsein keineswegs aus. Bei aller Mitteilung und Wirksamkeit bleibt die Relation des Pneuma zum Glaubenden und die des Glaubenden zu ihm immer im strengen Gegenüber. Die Anwendung der Bezeichnung Person auf den Heiligen Geist besagt, dass dieser nie in einen Begriff eingeht. Schon aus dem Umkreis menschlicher Beziehungen erhellt: Personen haben Namen und geben damit zu erkennen, dass sie unter keinem Allgemeinbegriff subsumiert werden können. Heiliger Geist ist in diesem Sinn auch Name und verweist auf einen Überschuss an Inhalt und Realität, der sich dem Begreifen entzieht und durch die Betonung der Personalität des Geistes sichergestellt werden soll.

Was hier allgemein und abstrakt zum Heiligen Geist als Person gesagt wurde, das wird biblisch anschaulich und konkret verifiziert am «Persönlichsten» der Person, an der Liebe. Alles, was die Schrift unter dem Stichwort Liebe mit Blick auf Gott ausführt, steht unter der Klammer der Gleichung: «Gott ist Geist» (Joh 4,24) und: «Gott ist die Liebe» (1 Joh 4,8). In diesem Rahmen sind alle Texte der Schrift zu lesen, die den Heiligen Geist und Liebe miteinander in Verbindung bringen (vgl. Röm 5,5; 15,30; Gal 5,22; Kol 1,8). Diese ermächtigen gewissermaßen dazu, Geist und Liebe konkurrenzlos miteinander zu identifizieren, so dass der Heilige Geist zum «Geist der Liebe» und Lieben zu seinem Spezifikum wird. Diese Sicht verbietet nicht, dass alles, was als Liebe und Lieben von Gott, vom Vater und vom Sohn prädiiziert wird, die Spuren und Kennzeichen des Heiligen Geistes, des Geistes der Liebe, seiner Liebe, seines Liebens trägt. In allem, was mit Liebe und Lieben zu tun hat, ist der Heilige Geist als Geist der Liebe am Werk. Will man wissen, was es heißt, dass der Vater den Sohn und der Sohn den Vater liebt usw., dann sind wir gehalten, in die dem Geist eigene Schule der Liebe zu gehen, auf ihn als den Lehrer und Meister der Liebe zu schauen. Dabei bleibt stets zu bedenken, dass die Liebe, die hier zur Debatte steht, alles andere als ein unbestimmtes Gefühl oder Geschehen bedeutet; Liebe besagt ein Höchstmaß an Verbindlichkeit, Ernst, Wagnis, Selbst-

losigkeit, Einsatz, Leben und Sein. Wir können das letztlich auch daran ablesen, dass die biblischen Aussagen über Gottes Liebe, die Liebe des Vaters, des Sohnes oder des Heiligen Geistes in der Zeitform der Vergangenheit und der Gegenwart gehalten sind: er hat uns geliebt und liebt uns. Das Fazit dieser Andeutungen kann nur lauten: wo auch immer wahre Liebe ihre Hand im Spiel hat, trägt sie die unverkennbare Handschrift des Heiligen Geistes, des Geistes der Liebe, der Liebe in Person.

FRANZ JUNG · SPEYER

«DIE ZEIT ZUM SINGEN IST DA»

(Hld 2, 12)

Das Hohelied Salomos und seine Bedeutung in Geschichte und Gegenwart

«Die Kirche ist Braut Christi» (LG 7) – Die Metapher von Braut und Bräutigam als Grundlage geistlicher Erneuerung der Kirche

Eine Fülle von Verlautbarungen und Grundsatzpapieren zur diözesanen Neuordnung wird in diesen bewegten Tagen veröffentlicht. Das meiste davon hat man schon einmal gehört und liest es deshalb in aller Regel nur noch kursiv. Das gilt umso mehr, wenn sich die Ausführungen lediglich mit Fragen der Organisation und dem Umbau von Strukturen befassen. Aufhören lassen einen dagegen die pastoralen Leitlinien, die Ende Januar dieses Jahres der Trierer Bischof Dr. Reinhard Marx erlassen hat. Unter dem Stichwort geistliche Erneuerung heißt es da mit Verweis auf Lumen Gentium 7: «Die Kirche ist Braut Christi.» Für den Trierer Oberhirten folgt daraus: «Geistliche Erneuerung heißt mit diesem Bild der Kirche als Braut zunächst einmal, jeden falschen Aktionismus und Betrieb anzuhalten. Denn wir haben ein liebendes Gegenüber, das uns beschenken und nähren will. Gottes Liebe ist wahrzunehmen. Zum «Du» Gottes ist hinzutreten. Bevor wir als «Braut» antworten, sind wir eingeladen, zu empfangen. Im Glauben dürfen wir seine Gaben nehmen, Ihn selbst als Gabe empfangen.»

Unter den vielen Bildern, die die Tradition bereitstellt, um das Geheimnis der Kirche auszuloten (vgl. LG 6), wählt Bischof Marx das Bild von Braut und Bräutigam, um besonders zur geistlichen Erneuerung der Kirche aufzurufen. Damit reiht er sich ein in eine jahrhundertealte Tradition, die jedoch seit dem 19. Jahrhundert fast völlig abgebrochen ist. Das Bild von Braut und Bräutigam, um die Beziehung von Christus zur Kirche zu beschreiben, hat heute Seltenheitswert. Das ist nicht nur auf das gewandelte

FRANZ JUNG, Jg. 1966, 1986-91 Studium der kath. Theologie in München und Rom; 1991-93 Lizentiatsstudium am Pontificio Istituto Biblico, Rom; 1994-97 Promotionsstudium im Fach Neues Testament in München (Arbeit zur neutestamentlichen Christologie); 1998-2002 Tätigkeit in der Seelsorge; seit 2003 Leiter der Abteilung Gemeindeseelsorge im Bischöflichen Ordinariat der Diözese Speyer.

Verhältnis der Geschlechter zueinander und auf die Krise der Ehe in der heutigen Gesellschaft zurückzuführen, sondern auch auf ein gewandeltes Verständnis dessen, was die Wirklichkeit von Kirche ausmacht und wie der einzelne Christ sein Verhältnis zur Kirche definiert.

Doch bevor wir uns fragen, welche Impulse von dem Bild von Braut und Bräutigam zur geistlichen Erneuerung ausgehen, möge ein Blick in die Heilige Schrift und die Tradition der Kirche helfen, sich noch einmal neu auf diese Metapher zu besinnen. Unser besonderes Augenmerk gilt dabei dem Hohenlied Salomos. Kein anderer Text der Heiligen Schrift wurde in der geistlichen Tradition so oft herangezogen wie das Hohelied, um die Brautmetaphorik zu entfalten und geistlich fruchtbar zu machen.

*«...Ich traue dich mir an um den Brautpreis meiner Treue» (Hos 2,22)
– Die Brautmetaphorik im Alten Testament*

Das große Wunder des Alten Bundes ist die Erwählung Israels durch Jahwe. Gott bindet sich aus freien Stücken, in ungeschuldeter Liebe an dieses Volk. So unansehnlich und klein Israel auch ist: Gott liebt dieses Volk und hat es ins Herz geschlossen. Er schenkt ihm seine unverbrüchliche Treue, die er seinerseits auch von Israel erwartet. Israel soll ihm ganz gehören und sein heiliges Volk werden (Dtn 7,6–11). Wie eifersüchtig Gott auf die Liebe Israels bedacht ist, macht das erste der zehn Gebote deutlich. Israel soll neben Jahwe keine anderen Götter haben (Ex 20,3–6). Die Liebesgeschichte zwischen Gott und seinem Volk wird besonders in prophetischen Texten immer wieder unter Zuhilfenahme des Bildes von Braut und Bräutigam geschildert. Erweist sich Israel in seiner Treue Gott gegenüber als schön geschmückte Braut, so gilt seine Untreue und sein Abfall von Gott als Hurerei. Am eindrücklichsten und schockierendsten wohl in der Zeichenhandlung des Propheten Hosea dargestellt, der von Gott aufgefordert wird, eine Kultdirne zu ehelichen und Dirnenkinder zu zeugen, um Israel des Ehebruchs zu zeihen (Hos 1–2). Nicht minder drastisch sind die Klagen eines Jeremia (Jer 2,1–3; 3,1–5) oder eines Ezechiel (Ez 16,15ff.), die in ihrer Bildhaftigkeit bis an die Grenze des Erträglichen gehen. Doch genauso hart wie das Urteil über Israels Ehebruch ausfällt, genauso zärtlich und wunderbar sind die Bilder, in denen das endzeitliche Heil beschrieben wird. Unsagbare Freude und Jubel herrschen in Zion, und weil die Stadt im Alten Testament als Frau personifiziert wird, kann der Prophet Jesaja singen, Gott freue sich über seine Stadt wie ein Bräutigam sich freut über seine Braut (Jes 62,5).

Was in den Schriften der Propheten als vereinzelt Motif aufgegriffen wurde, sah man in Reinform im Hohenlied Salomos verwirklicht¹. Das mag den unvoreingenommenen Betrachter erstaunen. Denn wenngleich im Hohenlied die Geliebte auch als «Schwester Braut» angedredet wird

(Hld 4,9.10.12; 5,1), deutet doch nichts auf eine Hochzeit hin. Zudem, und das wiegt schwer, lässt sich nirgends ein Gottesbezug ausmachen, ja wird Gott mit keinem Wort erwähnt². Was bei den Propheten als Vergleich gekennzeichnet war, ergab sich bei der Auslegung des Hohenliedes als reines Interpretament, gleichwohl gestützt auf die geläufige Tradition der Braut-metaphorik. Die Selbstverständlichkeit, mit der man das Hohelied als Teil der heiligen Schriften akzeptierte, kam in dem Augenblick ins Wanken, als man in Zweifel zog, ob diese Auslegung tatsächlich dem Gehalt dieses Liedes aller Lieder entspreche.

*«...alles an dir ist schön, meine Freundin, kein Makel haftet dir an» (Hld 4,3)
– Das Ringen um die rechte Auslegung des «Liedes der Lieder» und seine Stellung im hebräischen Kanon*

Im hebräischen Kanon gehört das Hohelied zu den Ketubim, den weisheitlichen und poetischen Schriften. Allerdings wechselte es im Lauf der Geschichte seine Stellung in der Reihenfolge der Bücher. Erst die Masoreten zählten das Hohelied den Megillot, den fünf Festrollen, zu, die bis heute jeweils an den jüdischen Hauptfesten gelesen werden (Rut, Hoheslied, Kohelet, Klagelieder, Ester).

Für die Aufnahme in den Kanon sprach zum einen die Verfasserschaft Salomos, zum anderen das allegorische Verständnis dieses Textes als Beziehung Jahwes zu Israel. Wobei das eine aus dem anderen folgte, war man doch der Überzeugung, dass allein die Inspiration des Dichters Salomo dazu hinreichte (vgl. 1 Kön 5,12), die heilige Geschichte des Liebesbundes zwischen Jahwe und Israel in poetische Formen zu gießen.

An der Wende vom ersten zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert scheinen im rabbinischen Judentum Zweifel an der Auslegung des Hohenliedes aufgekommen zu sein, die in der Folge auch seine Stellung im Kanon berührten. Abgewehrt wurden sie durch die ausdrückliche Festlegung, das Hohelied dürfe nur allegorisch ausgelegt werden. Jedem profanen Verständnis und Gebrauch war damit der Boden entzogen worden³. Der Traktat Jadajim des Babylonischen Talmud spiegelt die Diskussion um die Bedeutung des Hohenliedes wider. Unter den Aussagen der Rabbinen, die für die Heiligkeit des Hohenliedes sprechen, ragen die vielzitierten Worte des Rabbi Aqiba heraus, der da sprach: «Behüte und bewahre, niemand in Jisrael streitet über das Lied der Lieder, ob es nicht die Hände unrein mache». Wobei der Ausdruck «die Hände unrein machen» synonym für die Heiligkeit und damit Unantastbarkeit einer Sache steht. Und Rabbi Aqiba fährt fort: «Die ganze Welt ist nicht so würdig, wie am Tage, an dem das Lied der Lieder verliehen wurde, denn sind auch alle Hagiographen heilig, aber das Lied der Lieder ist hochheilig.»⁴

Vier Werke der jüdischen Traditionsliteratur legen von der allegorischen Deutung des Hohenliedes Zeugnis ab: drei Midraschim, darunter ist vor allem die Hohelied-Rabba zu nennen, und dann der Targum zum Hohenlied⁵. Die Hohelied-Rabba deutet die einzelnen Verse des Hohenliedes auf Vollzüge des religiösen Brauchtums und stellt Bezüge zu den Institutionen des Judentums her als Orten der Gottesbegegnung. Ergänzend zu dieser Sicht des Hohenliedes als Anleitung und Vertiefung der Glaubenspraxis verfolgt der Targum zum Hohenlied eine konsequent historische Deutung. In dieser Perspektive lassen sich die Verse des Hohenliedes verstehen als Hinweise auf die Heilsgeschichte, vornehmlich den Exodus⁶. In der Befreiung Israels aus Ägypten, in der Gesetzgebung am Sinai und dem sich anschließenden, Jahrhunderte langen Ringen Jahwes um die Zuneigung des auserwählten Volkes zeigt sich die Liebe Gottes zu Israel. Heilsgeschichte wird zur Liebesgeschichte. Das erklärt auch, warum bis zum heutigen Tag das Hohelied in der Liturgie des Paschafestes gelesen wird. Unter allen Liedern Israels gilt das Hohelied als das preiswürdigste. Es enthält einen doppelten Lobpreis, den auf seinen Schöpfer und Erlöser und den auf das Volk selbst, das sich glücklich schätzen kann, einen solchen Herrn gefunden zu haben. Insofern hat Rabbi Jehuda Recht, wenn er darauf besteht, das Hohelied sei nicht in einem schlechten Sinne auszulegen, sondern nur in einem guten. «Denn es ist geoffenbart einzig zum Preis Israels.»⁷

«...ich habe euch einem einzigen Mann verlobt, um euch als reine Jungfrau zu Christus zu führen» (2 Kor 11,2) – Die Brautmetaphorik im Neuen Testament als Basis christlicher Hohelieddeutung

Die Metaphorik von Braut und Bräutigam ist auch dem Neuen Testament nicht fremd. Die neutestamentlichen Belege können als Ansatzpunkt und Legitimation christlicher Hoheliedauslegung betrachtet werden. An erster Stelle ist hier Jesus selbst zu nennen, der sich in der Auseinandersetzung um die rechte Fastenpraxis selbst als Bräutigam bezeichnet (Mt 9,15). Deutlicher könnte der messianische Anspruch Jesu kaum ausgedrückt werden, nimmt Jesus doch damit die Rolle Jahwes ein. In seiner Person ist Israel der eschatologische Bundesschluss angeboten. In ihm möchte Gott endgültig den Bund mit seinem Volk besiegeln. Dieses Bild wird aufgenommen und weitergeführt in Jesu Gleichnissen, wobei der drohende Unterton nicht zu überhören ist. Im Gleichnis von den törichten Jungfrauen macht Jesus darauf aufmerksam, dass man sehr wohl die Ankunft des Bräutigams verschlafen kann und für immer ausgeschlossen wird aus dem Hochzeitssaal (Mt 25, 1–13). In ähnlicher Weise thematisiert das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1–14) die mangelnde Bereitschaft Israels, die Einladung des großen Königs zur Hochzeit seines Sohnes zur Kenntnis zu

nehmen. Wenn Israel dieses Bundesangebot leichtfertig ausschlägt, muss es damit rechnen, dass andere den Platz einnehmen, den Gott einst ihm zuge-dacht hatte. Im Johannesevangelium wirkt Jesus wohl nicht zufällig sein erstes Zeichen bei der Hochzeit von Kana (Joh 2,1-12), bei der er sich gemäß der Logik des johanneischen Rollentauschs vom Gast zum Gastgeber wandelt. Explizit als Bräutigam wird Jesus jedoch erst von Johannes dem Täufer bezeichnet. Als «Freund des Bräutigams» steht dieser neben Jesus, von dem gilt: «Wer die Braut hat, ist der Bräutigam» (Joh 3,29). In Jesus Christus ist Gottes Wort Fleisch geworden. In ihm spricht Gott sein Ja-Wort zu Israel, wenn es denn bereit ist, diesen Menschen anzunehmen als Messias und Heiland.

Auch im paulinischen Schrifttum wird die Christusbeziehung mehrfach durch das Bild des Ehebundes näher beschrieben. Auf das Individuum gewendet im ersten Korintherbrief (1 Kor 6,16-17), wo Paulus ausführt, dass der Glaube an Christus bedeutet, ein Geist mit dem Herrn zu sein und somit das gesamte Personsein affiziert. Von daher verbietet es sich, Unzucht mit einer Dirne zu treiben. Im zweiten Korintherbrief hingegen, in dem Paulus um die Treue der Korinther kämpft, erfährt das Bild vom Ehebund eine kollektive Wendung (2 Kor 11,2-3). Paulus sieht sich als Brautführer, dessen Aufgabe es ist, die Gemeinde wie eine Jungfrau in ungeteilter und reiner Hingabe dem Bräutigam Christus zuzuführen. Unter paränetischer Rücksicht greift der Verfasser des Epheserbriefes auf Gen 2,24 zurück. Die Liebe von Mann und Frau, die beide ein Fleisch werden lässt, wird auf das Verhältnis von Christus zur Kirche übertragen: Die Kirche ist der Leib Christi. Aus dieser Zuordnung ergeben sich in den Haustafeln weitreichende Konsequenzen für den sorgenden Umgang der Ehepartner miteinander.

Ganz in der prophetischen Tradition steht das letzte Buch der Bibel, die Offenbarung des Johannes. Sie bedient sich des Stilmittels der Personifikation von Städten als weibliche Figuren, wie im Alten Testament geläufig. Die Apostrophierung der Frauen als Braut oder Hure kennzeichnet darüber hinaus das Gottesverhältnis und wird zum Ausdruck für die Treue oder Untreue gegenüber Gott. Dementsprechend gestaltet die Offenbarung des Johannes das endzeitliche Heildrama als Kampf der Hure Babylon – der Personifikation Roms – gegen die reine Braut, das himmlische Jerusalem. Indem die verworfene Stadt dem Untergang geweiht wird, ist der Boden bereitet, damit vom Himmel her das neue Jerusalem auf die Erde herabkommen kann. Als reine Braut gehört das himmlische Jerusalem einzig und allein Gott und dem Lamm. Zusammen mit dem Geist ruft die Braut: Komm! und lädt alle bräutlichen Seelen ein, in die heilige Stadt einzutreten (Offb 22,17), die sich als gottgegebener Raum unerschöpflicher Lebensfülle erweist. Im Zeichen der Brautmetaphorik setzt die Offenbarung des Johannes somit einen glanzvollen Schlusspunkt hinter die gesamte Heilige Schrift.

Ob christologisch wie in den Evangelien, individualethisch-mystisch wie bei Paulus oder kollektiv-ekklesiologisch wie beispielsweise in der Apokalypse, alle drei Weisen der Anwendung der Metapher von Braut und Bräutigam im Neuen Testament finden sich auch in der christlichen Deutung des «Liedes der Lieder» wieder. Ihr wollen wir uns nun zuwenden.

*«...Ich gehöre meinem Geliebten, und ihn verlangt nach mir» (Hld 7,11)
– Kurze Geschichte der Hohelieddeutung in der christlichen Tradition*

Die Grundlage für die christliche Hoheliedauslegung bildete der Text der Septuaginta (die griechische Übersetzung des Alten Testaments). Auch die Septuaginta ordnete das Hohelied den Lehrbüchern zu. Allerdings stellte sie das Hohelied an das Ende der Reihe der drei Bücher, die man direkt der Verfasserschaft Salomos zuschrieb. So entstand die Abfolge Buch der Sprichwörter, Kohelet und Hoheslied, eine Tatsache, der die Väter hohes Gewicht beimaßen. Dass aus heutiger Sicht der griechische wie auch später der lateinische Text mangelhaft waren und das hebräische Original teilweise nur unzureichend wiedergaben, spielte für die Exegese keine Rolle. Wie so oft bei den Vätern sind es gerade die dunklen Stellen der Heiligen Schrift gewesen, die zur geistlichen Deutung anregten und die Suche nach einem tieferen Sinn herausforderten. Einen Streit um die Kanonizität des Hohenliedes wie im Judentum scheint es im Christentum nicht gegeben zu haben. Die allegorische Deutung und damit die Zugehörigkeit zum Kanon hat wohl nur Theodor von Mopsuestia bestritten. Nach seiner Verurteilung durch das zweite Konzil von Konstantinopel 553 berief sich nur noch die pelagianische Hohelieddeutung des Julian von Aeclanum auf Theodor, wogegen sich noch Beda Venerabilis im 8. Jahrhundert mit Entschiedenheit wandte⁸.

Bei den Auslegungen ist zu unterscheiden zwischen regelrechten Kommentaren zum Hohenlied und Autoren, die einzelne Verse oder Passagen aus dem Hohenlied deuten, verstreut über ihr gesamtes Œuvre. Unter letzteren wäre vor allem Ambrosius zu nennen, der die Geschichte der Hoheliedauslegung nachhaltig beeinflusst hat, auch wenn er keinen eigenen Kommentar vorlegte. Der erste Kommentar zum Hohenlied ist uns von Hippolyt überliefert. Seine Deutung verdient besonderes Interesse, weil sie die Einflüsse der jüdischen Hoheliedexegese verrät. Das Werk jedoch, das wie kein anderes die Deutung des Hohenliedes für Jahrhunderte beeinflusst hat, ist – wie zu erwarten – der Kommentar des Origenes. Zu den antiken Auslegungen, die neben vielem Fragmentarischen vollständiger auf uns gekommen sind, zählen neben Hippolyt und Origenes dann noch die 15 Homilien, die Gregor von Nyssa dem Hohenlied gewidmet hat. Eine Zusammenfassung der altkirchlichen Deutung des Hohenliedes bietet Gregor

der Große, der uns eine kurze Auslegung zum Hohenlied hinterlassen hat. Auch wenn dieser selbst keine weitere Verbreitung beschert war, haben doch die zahlreichen Exzerpte aus dem Werk Gregors und seine Autorität dazu beigetragen, dass seine Gedanken in späteren Jahrhunderten weiterwirken konnten. Nach Gregor vermittelte Beda Venerabilis mit seinem Hoheliedkommentar das Wissen der Antike an das frühe Mittelalter.

Eigenständige Kommentare zum Hohenlied wurden nach 400 Jahren erst wieder in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts an den Kathedralschulen verfasst. Waren diese wie auch die Auslegungen, die im 13. Jahrhundert an den Universitäten entstanden, ganz der traditionellen ekklesiologischen Deutung verpflichtet, so brach sich mit der monastischen Auslegung des Hohenliedes eine neue Entwicklung Bahn. Hier stand nun nicht mehr die Beziehung vom Bräutigam Christus zur Braut Kirche im Vordergrund. Die Beschäftigung der Mönche mit dem Hohenlied führte zu einer subjektiv gefärbten Interpretation, die in der Braut die Seele sah und sich deshalb vornehmlich mit dem inneren Erleben des gläubigen Menschen befasste. Das 12. Jahrhundert kann als die fruchtbarste Epoche in der Geschichte der Hoheliedexegese gelten. Mehr als die Hälfte aller erhaltenen Kommentare zum «Lied der Lieder» wurden in diesem Zeitraum verfasst, über 30 an der Zahl. Dazu gehört das bedeutendste Werk der Hoheliedauslegung, die 86 Predigten, die der Heilige Bernhard von Clairvaux im Zeitraum von 1135–1153 gehalten hat. Aber auch andere klingende Namen sind hier zu nennen wie der Kommentar Wilhelms von St. Thierry, Isaacs von Stella und weiterer bedeutender Autoren des Zisterzienserordens, dazu die Werke der Victoriner und natürlich die Auslegung des Rupert von Deutz.

Bis zum 18. Jahrhundert, ab dem die allegorische Auslegung des Hohenliedes vor allem von protestantischer Seite mehr und mehr in Zweifel gezogen und schließlich ganz verworfen wurde, wirkte diese Tradition nach. Die Brautmetaphorik blieb eine wichtige Deutungskategorie der Ekklesiologie wie auch des geistlichen Lebens. Neben weiteren Kommentaren zum Hohelied wie dem von Jean Gerson im späten Mittelalter zitiert beispielsweise der Heilige Bonaventura in seinen mystischen Schriften beständig das Hohelied, und verfasste somit – Ambrosius vergleichbar – indirekt einen Kommentar zum Hohenlied, über seine einzelnen Schriften verteilt. Unter den Autoren, die das Motiv der geistlichen Hochzeit ihrer Einführung in das geistliche Leben zugrunde legten, zählt Jan van Ruusbroec im 14. Jahrhundert mit zu den bekanntesten durch sein Werk «Die Zierde der geistlichen Hochzeit». Im 16. Jahrhundert erreichte die Liebesmystik in Spanien mit Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz einen neuerlichen Höhepunkt. Teresa hat uns ihre «Gedanken zum Hohenlied» hinterlassen neben vielen Bezügen zum Hohenlied in ihren sonstigen Schriften. Johannes vom Kreuz schuf mit seiner geistlichen Lyrik originelle Nachdichtungen des

Hohenliedes, anhand derer er seine Betrachtungen zum geistlichen Leben anstellte. Innerhalb der protestantischen Tradition gehörten vor allem die Vertreter einer innerlichen, pietistisch beeinflussten Frömmigkeit zu den Kommentatoren des Hohenliedes. Mit diesen kurzen Bemerkungen zur Geschichte der Hoheliedexegese wollen wir es bewenden lassen und uns jetzt den Motiven zuwenden, die in der Auslegung des Hohenliedes erarbeitet wurden.

«...Horch! Mein Geliebter! Sieh da, er kommt.» (Hld 2,8)

– *Zentrale Themen der christlichen Hohelieddeutung*

In der kanonischen Abfolge von Buch der Sprichwörter, Kohelet und Hoheslied sieht Origenes einen Stufenweg der Erkenntnis vorgezeichnet. Handelt das Buch der Sprichwörter vom rechten Lebenswandel und der Moral, so hilft der Prediger, die Eitelkeit der Welt und die Vergänglichkeit der irdischen Dinge zu durchschauen. Geordneter Lebenswandel wie rechter Umgang mit der Welt sind die Voraussetzungen für eine fruchtbare Lektüre des Hohenliedes, das zur höchsten Form der Erkenntnis führt, welche in der Kontemplation der Gottheit besteht. Dieser Stufenweg entspricht der griechischen Wissenschaftseinteilung in Ethik, Physik und Enoptik, wobei Origenes wie selbstverständlich davon ausgeht, dass die Griechen ihre Wissenschaftslogik Salomo verdanken. Das Hohelied avanciert nach dieser Zuordnung zum Höhepunkt menschlicher Weisheit, die in der Betrachtung der göttlichen Liebe gipfelt.

Unter literarischer Rücksicht bestimmt Origenes das Hohelied als Epithalamium und damit als Hochzeitslied, auch wenn der Text selbst nicht auf eine bevorstehende Hochzeit schließen lässt. Allerdings gilt dies nur auf der Ebene des Literalsinns. Für das Verständnis der übertragenen Bedeutung des Liedes ist es wesentlich, den dramenhaften Aufbau zu beachten. Hier interessiert nicht die Hochzeitsfeier, sondern die sehnstüchtige Liebe, mit der Braut und Bräutigam einander begehren. Die Beziehung zwischen Braut und Bräutigam schwankt zwischen Zeiten erfüllten Beisammenseins und Zeiten, in denen vor allem die Braut sehnstüchtig nach dem Geliebten Ausschau hält, zwischen suchen, sich finden und einander verlieren. Das Ringen um die Liebe, die kein fester Besitz ist, sondern immer wieder neu erkämpft werden will, fasziniert die Ausleger. Denn dieser Vorgang wird zum Gleichnis für die Gottesbeziehung der Kirche wie des einzelnen Christen, die ebenso wenig fester Besitz ist, sondern höchst unterschiedliche Phasen der Intensität kennt. Dementsprechend versucht Origenes auch eine allegorische Zuordnung der Personen vorzunehmen, die im Hohelied Erwähnung finden. Der Bräutigam steht für Christus, den wahren Salomo und endzeitlichen Davidsohn. Der Braut entsprechen im kollektiven Sinn die

Kirche wie in der individuellen Deutung die Einzelseele. Die Mädchen im Umfeld der Braut erscheinen demgegenüber als Gläubige, die noch nicht diese reife Gottesliebe erlangt haben; die Gefährten des Bräutigams hingegen stehen für die vollkommenen Engel.

Origenes wie die nachfolgenden Interpreten unterscheiden übrigens nicht streng zwischen der kollektiv-ekklesiologischen Deutung der Braut auf die Kirche oder der eher individuell-mystischen Deutung auf die einzelne Seele. Beides wird in der Regel zusammen gesehen. Wahre Frömmigkeit jenseits der Überlieferung und des Lebensraums Kirche sind undenkbar. Deshalb geht es im letzten immer um die *anima ecclesiastica*, die Seele, die ganz Kirche sein möchte und ein lebendiges Glied am Leib Christi bildet. Akzente setzen die Interpreten jedoch verschieden. So bevorzugt Gregor von Nyssa die Deutung auf die Einzelseele. Das Hohelied wird ihm dabei zum Inbegriff seiner Lehre von der Epektasis, dem unendlichen Fortschreiten und Wachsen der Seele in der Vereinigung mit Gott. Ähnlich legen Jahrhunderte später die Zisterzienser den Akzent auf die Erfahrungen des Individuums. Eindrücklich erzählt Bernhard beispielsweise immer wieder von Momenten tiefsten Glücks im Glaubensleben⁹, die er mit der Einkehr des Bräutigams bei der Braut gleichsetzt. Ebenso kennt er Augenblicke der Niedergeschlagenheit und Finsternis, in denen er sich der Braut verwandt fühlt, die unter dem Fernbleiben des Geliebten leidet. Den Erwartungen seiner Mitbrüder scheint dies entsprochen zu haben, die ihn mehrfach auffordern, über die heilsgeschichtlich-allegorische Auslegung hinauszugehen und zum moralischen, also dem geistlichen Sinn individueller Glaubenserfahrung vorzustoßen¹⁰.

Eine ständische Einschränkung erfährt die Brautmetapher durch den Bezug auf die christliche Jungfräulichkeit. Demzufolge verkörpert der Stand der Jungfrauen in besonderer Weise die Forderung nach einer jungfräulichen Seele. Die Jungfrauen sind die bevorzugten Bräute des Bräutigams Christus, dem sie ganz und ungeteilt anhängen. Neben vielen anderen sind Ambrosius und Methodius von Olympus herausragende Vertreter dieser Deutung. Beschäftigte sich Plato in seinem Dialog «Symposion» mit der Liebe und der Kraft des Eros, so legt Methodius mit seinem gleichnamigen Werk eine christianisierte Fassung des heidnischen Symposions vor, das im Lobpreis der Jungfrauen auf den Geliebten Christus endet und von der Vollendung der Liebe in Christus kündet.

Wenn Rupert von Deutz und Alanus ab Insulis im Mittelalter das Hohelied ausschließlich mariologisch deuteten, dann konnten sie an eine Tradition anknüpfen, die bis auf Ambrosius und Hieronymus zurückführte. Die mariologische Auslegung verbindet das aszetische Motiv der Jungfräulichkeit mit der ekklesiologischen Auslegung, insofern die Jungfrau und Mutter Maria als Typus der Kirche betrachtet werden kann¹¹.

Aber das Hohelied ist auch christologisch interpretiert worden. Das Lied der Lieder erzählt dann vom Geheimnis der Inkarnation. Unter der Braut lässt sich in dieser Perspektive die menschliche Natur verstehen, die sich danach sehnt, mit dem göttlichen Logos vereint zu werden.

Die Hochzeit mit dem Bräutigam Christus wird liturgisch sichtbar und erfahrbar in den Feiern der Taufe und dem Zutritt zum Tisch des Herrn in der Eucharistie. Von daher nimmt es kaum Wunder, wenn in den katechetischen Homilien eines Cyrill von Jerusalem oder des Ambrosius ein Bezug hergestellt wird zwischen der Vermählung und der Vereinigung mit Christus im Bad der Taufe und in der Kommunion. Liest man das Liebeswerben des Hohenlieds in diesem Kontext, erscheint es wie das Verlangen der Seele nach der Gottesbegegnung, die dann in der christlichen Initiation Realität wird¹².

Abschließend lässt sich sagen, dass die allegorische Deutung des Hohenlieds über den langen Zeitraum von nahezu 1600 Jahren eine erstaunlich hohe Konstanz aufweist. Der Kreis der einzelnen Themen, die in den ersten christlichen Jahrhunderten schon vorliegen, erfährt im Laufe der Spiritualitätsgeschichte kaum eine Erweiterung. Neuerungen ergeben sich höchstens durch Variationen bereits vorhandener Motive oder durch Akzentsetzungen und Präferenzen für eine bestimmte Weise der Interpretation.

Was den Umfang der Kommentierung angeht, sei noch bemerkt, dass – von den Werken der Scholastik einmal abgesehen – die wenigsten der Kommentare der Antike und des Mittelalters das gesamte Hohelied bearbeiten. Bernhard kommt beispielsweise in seinen 86 Predigten nur bis Hld 3,1, ähnlich Wilhelm von St. Thierry. Begründen lässt sich dies mit der besonderen Zielsetzung der Kommentare, vor allem denjenigen der monastischen Tradition¹³. Sie wollen weniger den Text im Literalsinn erklären als vielmehr zur Gottesliebe anregen und den ganzen Menschen ansprechen. Dazu genügen oftmals wenige Verse, in denen die Ausleger in nuce das ganze Geheimnis des christlichen Lebens einbeschlossen sehen. Die unvollendeten Kommentare werden damit zum Spiegelbild der menschlichen Unvollkommenheit. Denn das Maß, Gott zu lieben, ist und bleibt – wie Bernhard einmal bemerkt – die Maßlosigkeit, die stets weiterer Vervollkommnung harrt.

*«...Ein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut» (Hld 4,12)
– Die moderne Exegese und das Hohelied*

Lieferte die allegorische Auslegung die Schlüssel, um immer neue Zugänge zum Lied der Lieder zu eröffnen, so scheint die historisch-kritische Exegese diesen Reichtum verloren zu haben. Nachdem Herder in seiner Abhandlung über die «Lieder der Liebe» (1778) vehement für das Ernstnehmen des Literalsinns plädiert hatte, machte sich die historisch-kritische Exegese seinen

Standpunkt zu eigen. Das Hohelied gilt ihr bis heute als ein weltliches Liebeslied, das keiner allegorischen Deutung bedarf, um seinen Platz im Kanon zu behaupten. In der Forschung standen und stehen nun die Fragen nach der Gliederung des Textes, nach seiner Datierung, seinem Sitz im Leben und seiner theologischen Aussageabsicht im Vordergrund. Die Antworten schwanken stark je nach Einschätzung des jeweiligen Exegeten. Ein Konsens scheint sich heute insofern abzuzeichnen, als man von dem Versuch abgerückt ist, in dem Text eine stringente Gliederung ausmachen zu können. Das Hohelied gilt als Sammlung von Liedern, die später redaktionell zusammengefügt wurden. Allenfalls ist eine nachträgliche Kompositionsstruktur aufzuweisen. Allerdings konnte auch in dieser Frage noch keine Übereinstimmung erzielt werden. Erfolg beschieden war hingegen dem Bemühen, die einzelnen Liedgattungen zu unterscheiden. Was die Datierung anbelangt, teilt das Gros der Ausleger die Meinung, es handle sich um einen nachexilischen Text, wenngleich auch andere Hypothesen teils in die frühe Königszeit, teils in die Zeit um 700 weisen. Die Frage nach dem Sitz im Leben und nach der Aussageintention wird jedoch immer noch kontrovers diskutiert.

Die religionsgeschichtliche Deutung des Hohenliedes als kultisches Götterlied vermag kaum zu überzeugen. Ebenso wenig lässt das Hohelied eine apologetische Funktion erkennen, nach der es die Aufgabe gehabt hätte, angesichts der Ablehnung kultischer Sexualität das Recht Israels auf Liebe zu verteidigen. Doch was ist dann der theologische Gehalt dieses schönsten aller Lieder? Will es jeder Leibfeindlichkeit entgegentreten? Aber wo wäre die in der Bibel gegeben? Will es die Liebe aus der patriarchalischen Dominanz über die Frau befreien? Erzählt es von der Rückkehr ins Paradies? Und wenn ja, wo? Besingt es die göttliche Macht der Liebe? Und wenn es schon schwer ist, den theologischen Gehalt zu ermitteln, was war dann der Grund für die Kanonisierung? Letztlich bleibt als Antwort auf diese Frage nur der Hinweis auf die Verfasserschaft Salomos.

All die Antworten der jüngeren Kommentare¹⁴ wollen nicht recht überzeugen und bleiben blass gegenüber dem Reichtum der traditionellen Auslegung allegorischer Art. Feierte man im 19. und 20. Jahrhundert die Befreiung des Textes aus der theologischen Überfremdung einer pruden Kirche, so fragt man sich, ob der Siegesjubiläum nicht ein wenig verfrüht war. Es fällt zumindest schwer, den Gewinn der neuen, profanen Lesart auszumachen – jenseits der poetischen Schönheit dieses Textes, den aber auch die Ausleger anderer Jahrhunderte zu schätzen wussten.

Was führt zu dieser mageren Ausbeute angesichts des Lebensreichtums dieses Liedes? Antwort: Die Weigerung, das Hohelied im Rahmen des Kanons der alttestamentlichen Schriften zu lesen und damit im Rahmen der biblischen Brautmetaphorik. Die historisch-kritische Betrachtungsweise

fragt nur nach den Entstehungsbedingungen des Liedes und isoliert somit das Lied der Lieder von dem Kontext, in den es situiert ist und in dem es der Überlieferung nach gelesen werden will. Erst im Rahmen des biblischen Kanons wurde das Hohelied zum Hohenlied, zum höchsten Ausdruck des Geheimnisses, von dem die Offenbarung handelt, nämlich der ungeschuldeten Liebe Gottes zu seinem Volk.

Die Fixierung auf die rückwärtsgewandte Produktionsästhetik und das Absehen von der Rezeptionsgeschichte beraubten das Hohelied des Hintergrundes, vor dem es zum Klingen gebracht werden konnte. Denn nur von der Offenbarung her ist es möglich, die Liebe zwischen Mann und Frau zu transzendieren. Erst mit der Zuwendung Gottes zum Menschen zeigt sich, dass die unendliche Sehnsucht nach Liebe, die in diesem Lied wie in keinem anderen besungen wird, nicht ins Leere läuft, sondern tatsächlich ein Ziel hat und von Gott her eine gültige Antwort findet.

Im Blick auf die neuere Literaturwissenschaft und die Erkenntnis, dass ein Text immer ein offenes Kunstwerk darstellt, welches auf keine eindeutige Auslegung festgelegt werden kann, weil diese je nach Kontext differiert, erscheint die allegorische Methode als geradezu modern. Vor einer anarchischen Intertextualität und einer völligen Willkür wurde die allegorische Auslegung bewahrt durch den Bezug und die Verpflichtung auf die Glaubensregel. Diese gab den Rahmen möglicher Interpretationen vor und eröffnete dennoch weite Deutungsspielräume. Diese Spielräume gilt es auch heute wieder auszuloten und zurückzugewinnen.

«...die Zeit zum Singen ist da» (Hld 2,12)
 – *Impulse des «Liedes der Lieder» für die Kirche heute*

Ohne den Anspruch auf Allgemeingültigkeit oder Vollständigkeit zu erheben, knüpfen die nachfolgenden Überlegungen jeweils an Verse des Hohenliedes an und setzen sie in Beziehung zu aktuellen Problemen und Fragen der Kirche.

«Eine Lilie unter Disteln ist meine Freundin» (Hld 2,2)
 – *Liebe setzt Reife voraus*

Entgegen antiker Gepflogenheiten weist Origenes im Prolog zu seinem Hoheliedkommentar nicht auf den Nutzen dieses biblischen Buches hin, sondern auf seine Schädlichkeit, falls der Leser noch nicht die nötige Reife erlangt hat, um es gefahrlos lesen zu können. Origenes weiß sich darin eins mit den jüdischen Gelehrten, die der Ansicht waren, man solle das Hohelied nicht vor dem 30. Lebensjahr zur Hand nehmen. Auch Hieronymus stellt in dem biblischen Leseplan, den er für die kleine Paula erarbeitet, das

Hohelied ganz ans Ende. Und noch Bernhard mahnt, das Hohelied sei nicht für kindliche Seelen gedacht, sondern nur für solche, die bereits das heiratsfähige Alter – im übertragenen Sinne – erreicht hätten. Die Beschäftigung mit dem Hohenlied setzt also einen reifen Glauben voraus. Er zeichnet sich durch ein umfassendes Glaubenswissen aus, die innige Vertrautheit mit den Urkunden der Offenbarung wie dem Leben der Kirche. Darüber hinaus misst sich die Reife im Glauben jedoch daran, inwieweit ein Mensch wirklich in der Lage ist, auf die Liebe Gottes mit der Hingabe des eigenen Lebens zu antworten. Bis dahin ist es ein langer Weg, wie Bernhard von Clairvaux immer wieder klar macht. Er führt im Stufenweg des Glaubens vom Knecht, der nur aus Gehorsam dient, über den Lohnarbeiter, der auf den Lohn schießt, zum Sohn, der auf das Erbe spekuliert. Die Reife der Braut hingegen erreichen nur ganz wenige. Diese Diagnose scheint zeitlos gültig zu sein. Kirche lebt aber von diesen bräutlichen Seelen, den Menschen, die Gott einfach und allein aus Liebe anhängen, um dem Herrn etwas von dem zu vergelten, was er Gutes an uns getan hat. Verfolgt man die Diskussion um das, was Kirche ausmacht und was man heute für wesentlich erachtet, überkommt einen bisweilen das Gefühl, von dieser Reife noch weit entfernt zu sein. Zeit also, sich zu fragen, wo man selbst steht und welchen Platz der Herr in meinem Leben einnimmt.

«Sein Mund ist voll Süße, alles ist Wonne an ihm» (Hld 5,16)

– Die persönliche Beziehung zu Christus ist entscheidend, denn Liebe verlangt nach Eindeutigkeit

Wer sich die Mühe macht, einmal die Leitbilder kirchlicher Institutionen durchzuschauen, der wundert sich. Da ist oft die Rede vom Einsatz für das Reich Gottes. Was aber mit der Chiffre «Reich Gottes» genau gemeint ist, bleibt im Ungefähren. Und so muss das Reich Gottes für so allerhand erhalten, bei dem man sich immer wieder fragt: Ist das jetzt typisch christlich? Hat das ein erkennbar katholisches Profil? Was unterscheidet diese Institution eigentlich von anderen Anbietern – außer der Tatsache, dass man sich auf das Reich Gottes beruft? Nicht abstrakte Programme entscheiden darüber, ob eine Institution kirchliches Profil hat, sondern Menschen, die erfüllt und geprägt sind von ihrer persönlichen Beziehung zu Christus. Nicht nur Mitarbeiter, sondern Zeugen sind gefragt.

«Was hat dein Geliebter den andern voraus, dass du uns so beschwörst?» (Hld 5,9) – Liebende können Auskunft übereinander geben

Liebende können übereinander Auskunft geben, sind einander vertraut. Solche Liebenden braucht die Kirche heute; Menschen, die aus ihrer Glau-

benserfahrung reden, die davon Zeugnis geben können, wie Christus ihr Leben verändert und bereichert hat; Menschen, die aus der Kraft des Gebetes leben. Zwar gibt es viele, die Auskunft geben. Der Markt religiöser Publikationen ist gesättigt, ja übervoll. Und doch überkommt einen oftmals nach dem Lesen nur weniger Zeilen ein Gefühl der Leere. Man spürt schnell, ob der, der da schreibt, wirklich etwas erfahren hat, oder ob er nur Angelesenes reproduziert.

*«Wende dich, wende dich, Schulammit, damit wir dich betrachten» (Hld 7, 1)
– Liebende freuen sich an der Schönheit des Geliebten*

Liebende freuen sich an der Schönheit des anderen. Liebende singen und jubeln. Wer die kirchliche Landschaft derzeit betrachtet, der wird die Freude am Glauben am schmerzlichsten vermissen, die Freude an Jesus Christus, die Freude über das Geschenk der Erlösung. Nicht dass die innerkirchlichen Probleme nicht schwer wiegen, dass der Abbau einstiger Strukturen nicht auch ein gehöriges Maß an Trauerarbeit verlangt. Aber Kirche ist kein Selbstzweck, und Wandlung ist die Herzmitte des Glaubens. Wenn man nur noch um die eigenen Probleme kreist, gerät schnell in Vergessenheit, wofür Kirche gestiftet wurde. Eines ist sicher: Die Menschen draußen kümmern die innerkirchlichen Probleme nicht. Sie werden sie vielleicht kopfschüttelnd zur Kenntnis nehmen. Von Interesse ist nur, ob Kirche ihrer Zeit etwas Substantielles zu sagen hat oder nicht; ob Christen erfüllt sind von einer Botschaft, die sie weitergeben wollen, oder nicht. Eine Kirche die jammert, ist jämmerlich.

*«Schwarz bin ich, aber schön» (Hld 1, 5)
– Wer liebt, nimmt den anderen an mit allen seinen Schwächen*

Die Kirche ist heilig und damit schön, und zugleich ist sie die Kirche der Sünder, die ihre Schönheit verdunkeln. Wer liebt, kann damit angemessen umgehen. Er weiß um die Fehler des anderen, aber er kann sie ertragen. Gerade hierin erweist Liebe ihre Echtheit. Das Annehmen der Endlichkeit und Fehlbarkeit von Kirche, der keuschen Hure, wie die Väter sie nannten, will auch in unseren Tagen wieder gelernt werden. Trotz aller Fehler, die Kirche in der Vergangenheit gemacht hat: sie ist und bleibt liebenswert. Das verlangt dem einzelnen Christen eine gehörige Portion Demut ab. Nichts schadet der Kirche mehr als die Selbstgerechten, die in ihrer Enttäuschung darüber, dass Kirche so ganz anders ist, als sie es sich wünschen, sich zum Maß aller Dinge machen und den Keil der Spaltung in die Kirche treiben. Schließlich hat Christus unser aller Schwärze neuen Glanz verleihen.

«Aufstehen will ich, die Stadt durchstreifen, die Gassen und Plätze, ihn suchen, den meine Seele liebt» (Hld 3,2)

– Liebe lässt sich mit nichts vertrösten, was der Geliebte nicht ist

In unseren Breiten wird es immer schwieriger, flächendeckend die Eucharistie zu gewährleisten. Es gibt weniger Priester, aber auch weniger Gläubige. Entscheidet man sich dazu, die Versorgung der Gläubigen dennoch im gleichen Umfang aufrecht zu erhalten, ist man gezwungen, die Eucharistie durch andere Gottesdienstformen zu ersetzen. Wahre Liebe aber lässt sich nicht ohne weiteres mit einem Ersatz vertrösten. Jeder Pragmatismus ist ihr fremd. Der Streit darum, wie man die pastorale Notlage meistert, macht deutlich, was man für wesentlich betrachtet. Ob nur die Quantität ein Kriterium ist, also der Umfang der kirchlichen Dienstleistung, oder ob auch die Qualität von Belang ist. Wenn die Eucharistie die höchste Form der Christusbegegnung darstellt, dann gibt es für sie keinen adäquaten Ersatz. Folglich sollte man alle Anstrengungen unternehmen, die Hochschätzung der Eucharistie zu fördern. Daraus folgt auch das Bekenntnis zum Beruf des Priesters, der für die Kirche unabdingbar bleibt und durch nichts anderes zu ersetzen ist.

«Die Quelle des Gartens bist du, ein Brunnen lebendigen Wassers» (Hld 4,15)

– Die Liturgie der Kirche als höchster Ausdruck der Liebe

In der Diskussion um das «Kerngeschäft» von Kirche wird immer wieder ins Feld geführt, Kirche dürfe sich nicht nur auf ihre liturgische Kompetenz zurückziehen, sondern sei gefordert, auch ihre Aktivitäten auf anderen Feldern, vor allem im sozial-karitativen Bereich, weiterzuführen. Dabei entsteht manchmal der Eindruck, als seien Liturgie und Caritas zwei eigenständige Bereiche, die nebeneinander existierten. Unausgesprochen hört man heraus: Liturgie ist gut und schön, aber der Dienst der Nächstenliebe ist wichtiger und bringt mehr. Das kommt zwar der Ansicht der meisten Zeitgenossen entgegen, die Kirche nur noch als sozialen Dienstleister wahrnehmen. Wer aber so denkt, zeigt, dass er an die verändernde Kraft der Liturgie nicht mehr glaubt. Liturgie sinkt dann herab zu einem kultischen Vollzug, der sich ablöst von den Erfordernissen des eigentlichen Lebens. Die Geschichte der Heiligen lehrt da etwas anderes. Das Leben der Menschen, die der Liturgie im Leben den höchsten Stellenwert eingeräumt haben, wurde selbst zur Liturgie, zum Dienst am Mitmenschen um Gottes willen. Weil die Liturgie der Ort ist, an dem wir der Liebe Gottes inne werden, bleibt sie der Grund allen kirchlichen Handelns, aus dem sich wie aus einer Quelle alles andere speist.

«Stört die Liebe nicht auf, weckt sie nicht, bis es ihr selbst gefällt» (Hld 2,6)
– Liebe ist nicht zu erzwingen

Staunt die Bibel über das unergründliche Wunder der Liebe Gottes zu uns Menschen, so fragt sie zugleich, ob Gott Menschen finden wird, die sich ihm und seiner Liebe öffnen, und sie durch ihr Leben erwidern. So etwas lässt sich nicht erzwingen. Liebe bleibt das freieste Geschenk. Nicht umsonst durchzieht der Vers Hld 2,6 wie ein Refrain das gesamte Hohelied. Wenn auch offen bleiben muss, ob Liebe auf Gegenliebe stößt, hilft die Meditation dieses schönsten aller Lieder, die Sehnsucht in uns wach zu halten, bis es dem Bräutigam selbst gefällt, die Liebe zu wecken. Uns ist einstweilen aufgetragen, uns wie die Braut ein wachsames Herz zu bewahren: «Ich schlief, aber mein Herz war wach» (Hld 5,2).

ANMERKUNGEN

¹ In ähnlicher Weise wurde auch der Psalm 45 gedeutet, der jedoch tatsächlich ein Hochzeitslied ist.

² Eine Ausnahme bildet der V. 8,6: «Ihre Gluten sind Feuergluten, gewaltige Flammen», wobei das Adjektiv «gewaltig» im hebräischen Text mit «Gottesflamme» (hebr.: *schalhevet-jah*) ausgedrückt wird. Allerdings dient das theophore Element nur der Steigerung ins Unermessliche, ohne einen direkten Gottesbezug zu implizieren. Vgl. Zakovitch, *Das Hohelied*, Freiburg 2004, 273.

³ Vgl. bSanh 101a: «Wer einen Vers aus [dem Buche] «Lied der Lieder» als Lied singt, oder in einem Gasthaus einen Schriftvers zur ungeeigneten Zeit vorliest, bringt Unglück über die Welt.»

⁴ bJad III.5. Vgl. dazu Lenhardt/von der Osten-Sacken, *Rabbi Akiva*, Berlin 1987, 251ff.

⁵ Vgl. dazu Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München ⁸1992, 309f.313.

⁶ Textbeispiele sind leicht zugänglich bei Stemberger, *Midrasch*, München 1989, 116–123.

⁷ Zit. nach Frank, *Art. Hoheslied*, in *RAC* XVI, 64.

⁸ Ohly, *Hohelied-Studien*, Wiesbaden 1958, 56–58.65f.

⁹ Bernhard v. Clairvaux, *SC* 74.5ff. und 54.8.

¹⁰ Bernhard v. Clairvaux, *SC* 80.1.

¹¹ Vgl. die Hinweise bei de Lubac, *Die Kirche*, Einsiedeln 1968, 317ff.

¹² Ausführlich dazu Daniélou, *Liturgie und Bibel*, München 1963, 193–208.

¹³ Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen*, Düsseldorf 1963, 99–102.

¹⁴ Vgl. dazu im Überblick Zenger, u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, 270–277.

ALOIS M. HAAS · UITIKON WALDEGG

LIEBE – FORM DES CHRISTENLEBENS

*Hans Urs von Balthasars Grundakkord*¹

Wie immer man dem sowohl quantitativ wie qualitativ reichen Werk Hans Urs von Balthasars begegnen will, es gilt in jedem Fall vorab dessen Tiefenstruktur und Grundintuition, die es tragen und legitimieren, immer wieder Rechnung zu tragen; konkret gemeint ist mit dieser Tiefenstruktur der Grundakkord der christlichen Liebe, der aus allen noch so weitreichenden und fruchtbaren, methodologisch-systematischen, historisch-interpretativen oder theologisch-spirituellen Erwägungen dieses Werks herausklingt. Man kann – in Form höherer Selbstverständlichkeit – geradezu sagen: die christliche Liebe ist für von Balthasar das eigentliche Worumwillen, aus dessen Impetus und Inspiration der christliche Glaube, aber auch sein Werk lebt. Dies gilt es in den paar Bemerkungen, die folgen, zu belegen.

Der Begriff der Liebe ist nun allerdings in jeder Hinsicht – sowohl seiner geschichtlich entwickelten Semantik in diversen Kulturen und Sprachen wie auch seiner Konkretisierungen in historischen Ereignissen wegen, vor allem aber hinsichtlich seiner hierarchischen Implikationen – etwas außerordentlich Komplexes, das sich jeder engen Definition entzieht. *Anthropologisch* ist Liebe eine Grundbefindlichkeit, die Max Scheler, ausgehend von der menschlichen Existenz und ihrer Befindlichkeit, folgendermaßen umschrieben hat: «Ich befinde mich in einer unermesslichen Welt sinnlicher und geistiger Objekte, die mein Herz und meine Leidenschaften in eine unaufhörliche Bewegung setzen. Ich weiß, dass ebensosehr die Gegenstände, die mir zu wahrnehmender und zu denkender Erkenntnis kommen, wie all das, was ich will, wähle, tue, handle, leiste, vom Spiel dieser Bewegung meines Herzens abhängig ist. Hieraus folgt für mich, dass alle Art von Rechtheit oder Falschheit oder Verkehrtheit meines Lebens und Treibens davon bestimmt sein wird, ob es eine *objektiv rechte Ordnung* dieser Regungen meiner Liebe und meines Hasses, meiner Neigung und Abneigung,

ALOIS M. HAAS, geb. 1934 in Zürich; Studium der Germanistik, Philosophie und Geschichte in Zürich, Berlin, Paris, München. 1974-1999 Professor für Dt. Literaturgeschichte von den Anfängen bis 1700 in Zürich. Dr. theol. h.c. der Universität Fribourg i.Ü.; 1989-2000 Ehrenpräsident der Schweizerischen Paracelsus-Gesellschaft.

meines mannigfaltigen Interesses an den Dingen dieser Welt gibt, und ob es mir möglich sei, diesen *«ordo amoris»* meinem Gemüte einzuprägen.»²

Mit aller Deutlichkeit wird hier personalistisch vom menschlichen Subjekt her geredet, dem unaufhörlich eine Fülle von Objekten begegnet, welche die Kräfte des Herzens, d.h. hier die des Gefühls und der Leidenschaften, der Zu- und Abneigungen, oder psychoanalytisch: der *libido* dauernd in Bewegung halten. Dies die Voraussetzung, der Scheler dann die Überlegung nachstellt, ob es denn von einer *«objektiv rechten Ordnung»* her für diese Unübersichtlichkeit der Liebesantriebe in der menschlichen Natur allenfalls ein domestizierendes Moment gebe, das dem menschlichen Gemüt zu seinem eigenen Heil einzuprägen und – im Sinn einer zivilisatorischen Mäßigung – abzufordern sei.

Wenn wir Schelers Überlegungen über den *ordo amoris* als Signal einer modernen, noch stärker aber auch postmodernen Denkform nehmen, dann haben wir genau den Ansatzpunkt, den Hans Urs von Balthasar in seinem Denken über die Liebe *verwerfen* möchte.³ Natürlich verwirft er sowohl die kosmologischen wie anthropologischen Annahmen eines sowohl kosmogonischen wie eines im Subjekt begründeten Eros und seiner Antriebe nicht.⁴ Sie sind natürliche Ressourcen der Schöpfungswirklichkeit und als solche nicht an- oder bezweifelbar. Aber wichtig an ihnen ist ihre Begründetheit und ihre Ursprünglichkeit⁵ im liebenden Schöpfungswillen Gottes, der das eigentliche Apriori aller denkbaren Eruptionen und Umwälzungen der Liebeskräfte in der Welt darstellt. Die Objektivität des Schelerschen *ordo amoris* ist für Balthasar nicht nachträglich erst festlegbar, sondern immer schon allem voraus, was denkbar ist, und muss Grundlage aller existentiellen und gläubigen Liebeswahrnehmung sein und bleiben. Warum? Weil die Schöpfung als ganze Geschenkcharakter aufweist und als unverbrüchlicher Ausweis der aller menschlich erdenkbaren Partikularliebe vorausliegenden Gottesliebe gelten muss: «Die Schöpfung macht ... offenbar, dass Gott liebt und uns Menschen sogar in besonderer Weise liebt. Gottes Liebe aber erlaubt und fordert Gegenliebe. Als Geschenke Gottes verpflichten uns Welt und wir selbst zur Gegenliebe. «Himmel und Erde und alles, was sie füllt, das alles sagt mir, dass ich dich lieben soll, und hört nicht auf, es allen zu sagen, so dass sie unentschuldig sind» (Röm 1,20), wie Sankt Augustin im sechsten Kapitel des zehnten Buches seiner Bekenntnisse... schreibt.»⁶

Dies gilt schon auf der Ebene der sog. natürlichen Offenbarung, aber auch im Kontext des Evangeliums, insbesondere des Johannes, der immer wieder betont, wie sehr wir Gott nur lieben können auf Grund der Tatsache, dass er uns zuerst geliebt hat (1 Joh 4,10; 1 Joh 4,19).⁷ Die Glaubensforderung, diese Tatsache zu akzeptieren und zu ratifizieren, kann nun nach Balthasar nicht im Rahmen der klassischen Versuche gelöst werden, dem Glauben einen *«Einheitspunkt»* zuzuweisen, einen *«Logos, wenn auch be-*

sonderer, so doch überzeugender, ja überwältigender Art, der aus den «zufälligen Geschichtswahrheiten» ausbrechend ihnen Necessität verleiht»⁸. Sowohl die kosmologisch-weltgeschichtliche Verifizierung der Glaubenswahrheiten (in Patristik, Mittelalter und Renaissance relevant) wie deren anthropologische Begründung (in früher Neuzeit, Kant und Aufklärung bis heute gültig) kommen einer Reduktion gleich, die durch einen «dritten» Weg der Liebe überschritten werden muss,⁹ dessen Bedeutsamkeit Manfred Lochbrunner in seinem schönen Buch: «*Analogia Caritatis*» lichtvoll erschlossen hat.¹⁰

Wenn Balthasar die christliche Transzendentalienlehre als Grundmuster seiner Theologie wiederaufgreift und im Wahren, Guten und Schönen das Ordnungssystem seiner Gotteslehre in Form einer Theophanie – Theopraxis – Theologie¹¹ oder Theologik, Theodramatik und Theoästhetik («Herrlichkeit») wahrnimmt, dann ist sein Anlass zu solchem Denken die konkrete Welt mit ihrem Liebesgeschehen, dessen Macht er schon in ihrer Entstehung und ihrem Werden am Wirken sieht. Mit andern Worten: Sein Denken beginnt mit einer *Wahrnehmung* dessen, was als gründender Grund aller Liebe in der Welt seinen Anfang nimmt. Experimentell steht am Anfang daher mit Recht eine Lehre (eine Theoästhetik) von der Wahrnehmung Gottes in seinem Wirken als Weltenschöpfer.

Hier soll in aller gebotenen Kürze die umfassende und für das ganze Christenleben begründende Rolle der Liebe für jeden dieser drei Bereiche seiner theologischen Trilogie, die schon von ihrer Form her sich der in der zünftigen Theologie herrschenden Traktattheologie fruchtbar entgegenstellt, nicht gerade ernsthaft erarbeitet, aber doch wenigstens signalisiert werden. Denn die drei Werke münden alle in irgendeiner Form in den Begriff der Liebe, die vermutungsweise jenen einheitlichen Sinn abgibt, der «Wahr, Gut, Schön» in der Eins kumulieren und verbunden sein lässt.

Sinngemäß beginne ich mit der christlichen Wahrnehmungslehre – niedergelegt im mehrbändigen Werk «Herrlichkeit»¹² –, fahre fort mit der «Theodramatik»¹³ und schließe mit einem Blick auf die «Theologik»¹⁴.

I. THEOPHANIE

Balthasars «Theoästhetik», wie ich dieses Werk, das er mit «Herrlichkeit» betitelt,¹⁵ in Angleichung an die andern Titel auch nennen möchte, ist eine christliche Wahrnehmungslehre, die an jenem Punkt ansetzt, den wir «Erfahrung» nennen. Ich werde Balthasars Wahrnehmungslehre sogar mit besonderem Gewicht behandeln, da sie es ist, in welcher Gottes «Epiphanie» in ihrer komplexen Gestalt überhaupt erst sichtbar werden kann. Was ist es, das als Motiv den Menschen zum Glauben bewegt? Was «erblickt» der christliche Mensch, wenn er voller Glauben in das Gottgeheimnis «entrückt» werden soll?

In seiner fünfbändigen «Herrlichkeit» versammelt Balthasar jene reichen Einsichten über den «Anfang» aller Gotteserkenntnis, die sich das Christentum im Lauf der Jahrhunderte erarbeitet hat, und es stellt sich für ihn die Frage, wie auch hierbei die Liebe – wie schon nach Anweisung des Heiligen Augustinus, das bis Hannah Arendt¹⁶ und Heidegger nachklingt – zur Wahrheit führt und führen muss: *non intratur in veritatem, nisi per charitatem*.¹⁷ Dabei zeigt sich für Balthasar immer wieder und ohne Abstriche das eine und einzige Motiv des Glaubens für den Menschen in dessen Erwählung durch die «grundlose Liebe» Gottes,¹⁸ die mit der Erwählung Israels beginnt und mit deren Ausdehnung auf die ganze Schöpfung im Neuen Bund fortgeführt und mit der Heimführung der Gerechten enden wird. Die ganze Soteriologie beruht auf der «totale(n), uneingeschränkte(n) Liebe»¹⁹ Gottes, die der menschlichen Liebesbemühung immer zuvor ist. Es geht also, dieser Erkenntnis zufolge, um eine Umkehrung der Wahrnehmung: Nicht der Mensch greift herrscherlich aus auf die Umwelt, um sie sich dienstbar zu machen, sondern im Ausgriff auf Welt erfährt der Sehende seine Einschränkung darin, dass er – wie in Cusanus' «De visione Dei» – nicht der erste ist, der sieht und sehend so Herrschaft über das Gesehene ausüben könnte, sondern als Sehender sieht er, dass er immer schon angeschaut wird. Der Glaube anerkennt so das Apriori des göttlichen Blicks; die «Augen des Glaubens» erblicken, was sie je schon anblickt.

Die Theoästhetik zeigt mit aller wünschbaren Fülle auf, wie der endliche Mensch mit seinen «Augen des Glaubens» (Eph 1,8)²⁰ zuerst etwas «erblicken» muss.²¹ Das Glaubensereignis ist im Wortsinn für diese Ästhetik ein «Eräugnis» («Ereignis»). Deswegen enthält die «Herrlichkeit» eine eigentliche Erblickungslehre, deren Zusammenhang mit dem ersten Liebesblick, in dem sich zwei Liebende begegnen können, auf der Hand liegt. Es geht um den Liebreiz der Gestalt der christlichen Offenbarung und Heilsgeschichte: «Die Offenbarung der biblischen Heilsgeschichte ist eine vor das Auge der Menschheit hingestellte, in der Mitte ihres geschichtlichen Werdens aufgestellte Figur, die jeder Vorübergehende wahrnehmen, deren göttliches Sphinxrätsel er entziffern muss. Die Umrisslinie ist mit solcher Meisterschaft gezogen, dass an ihr nicht das kleinste verrückbar ist, die Gewichte sind so verteilt, dass sie einander ins Unendliche auswiegen und jeder Verlagerung widerstehen. Gottes Kunst in der Mitte der Geschichte ist ohne Tadel, und jede Kritik seines Meisterwerks fällt sogleich auf den Nörgler zurück. Das bloße Licht der Vernunft reicht offensichtlich nicht aus, dieses Werk zu beleuchten, und man kann unwiderleglich feststellen, dass jeder, der es mit diesem Licht zu bewältigen sucht, ihm nicht gerecht wird; das Gotteslicht des Glaubens aber *sieht* die Gestalt wie sie ist, und zwar nachweisbar so, dass die Evidenz der Richtigkeit der Sache an der Sache selbst und von ihr her aufleuchtet. In diesem Licht kann bewiesen werden, dass es sich hier um

keine Projektion der mythenbildenden religiösen Einbildungskraft handelt, sondern um das alle menschliche Phantasie zuschanden machende Meisterwerk göttlicher Phantasie.»²²

«Nicht des Menschen Liebe zu Gott hat sich ein Bild von Gott hingestellt, um ihn daran und dahindurch besser lieben zu können: das Bild stellt sich selber als ein menschlich unerfindbares vor, als eines, das nur als Erfindung der Liebe Gottes gelesen und verstanden und darin geglaubt werden kann.»²³

Genau wie bei der Begegnung zweier Liebender, deren Blickkontakt Aug in Aug ihre Liebe initiiert, geht es bei der Wahrnehmung der Schönheitsgestalt des gottvermittelten Heils für die Menschen um das Moment des *Erblickens* und danach um die Fähigkeit, sich von der Gewalt der erblickten Schönheit *entrücken* zu lassen.²⁴ Wahrnehmen ist schon eine Form des Entrücktseins; und nur der kann entrückt werden, der wahrgenommen hat. Das Ganze ist ein Liebesgeschehen, da die Liebe allein die Evidenz und Einsichtigkeit des Vorgangs zunächst vom göttlichen Objekt, sodann auch vom rezipierenden Subjekt her verbürgt. Balthasar versucht als «Spurensicherer», die diversen Wahrnehmungsvorgänge, in denen die göttliche Offenbarung zu den Menschen gelangt, sowohl im Raum der Geschichte festzuhalten als auch in systematischer Weise darzulegen. Die fünfbindige «Herrlichkeit» ist nur deshalb so ausladend geworden, weil das Material dazu so reich und vielfältig ist.

Die Geschichte der Religionen und Literaturen der Welt ist voll von Dokumenten über die Liebe und ihre in der Menschheit wirksame relational-analoge und personale Rolle.²⁵ Deren Kunstprodukte geben mannigfaltig davon Zeugnis. Balthasar beginnt mit seiner Suche nach Spuren erotischer Evidenzen in den abendländischen Anfängen; er untersucht in der Antike die Epen Homers, die lyrische Erotik Sapphos, den kosmogonischen Eros Hesiods, die Erosphilosophie von Sokrates/Platon, zeichnet die Entwicklungslinie des Liebesbegriffs von Athen nach Jerusalem aus, ermittelt bei den Kirchenvätern (Origenes, Gregor von Nyssa, Dionysios, Maximus Confessor und vor allem und immer wieder Augustinus) und den Denkern und Dichtern des Mittelalters (Bernhard von Clairvaux, Gottfried von Straßburg, Wolfram von Eschenbach, Thomas von Aquin, Bonaventura, Petrarca, Deutsche Mystik), bei Dante Alighieri, in der spanischen Mystik (Johannes vom Kreuz), erforscht die italienische Renaissance (Marsilio Ficino, Giordano Bruno) und leitet über in die Moderne mit Ignatius von Loyola und der französischen Schule. Mit Bossuet, Fénelon, Franz von Sales, Bérulle, Condren, Pascal und Spinoza gewinnt er die theoretische Ebene einer Liebesdiskussion um den interesselosen *amour pur*, der die Theoriediskussion bis zu persönlichen Verunglimpfungen erhitzt. Sich der deutschen Philosophie zuwendend treten Leibniz, Kant, der Deutsche Idealismus,

Franz von Baader, Karl Marx, mit Kierkegaard ein Däne und mit Solowjew ein Russe in den Vordergrund. Im 20. Jahrhundert ist es die Demutsgestalt der kleinen Therese, die an der Trinität Gottes orientierte Elisabeth von Dijon. Später wird Paul Claudel mit seiner im «Seidenen Schuh» entwickelten Liebesproblematik hinzutreten. Und wieder sind es Heerscharen von Philosophen, die in diesem so gewalttätigen Jahrhundert die Liebe reflektieren, allen voran Max Scheler. Es ist im Grunde kein Halten mehr für den, der sich – wie Hans Urs von Balthasar – den Evidenzen und Umtrieben der Liebe im menschheitlichen Denken und Fühlen überlässt und der doch ein paar Haltepunkte in diesem gewaltigen Geschiebe erkennen möchte. Für Balthasar, dessen immense Belesenheit und literarkritische Kompetenz ihm hierbei zugute kommt, erweist sich die Liebe als Zentral- und Orgelpunkt seines an der christlichen Offenbarung orientierten Denkens. Die drei Transzendentalien von *pulchrum*, *verum*, *bonum* haben ihr unbezweifelbares *unum* in der göttlichen Liebe, deren trinitarisch-dialogische Ausfaltung auch deren *menschlichen* Analogien zugute kommt.

Ein wichtiger systematischer Gesichtspunkt bei all dieser Spurensuche nach exemplarischen Liebesfällen ist für Balthasar die glaubensmäßige Sicherung einer hierarchischen Einbergung der menschlichen Liebeskräfte in die Offenbarung Jesu Christi. Blitzhaft wird dies sichtbar im Begriff des Ignatius von Antiochien vom «gekreuzigten Eros»²⁶ – ein Wort und Bild, welches das Barockzeitalter wie kein anderes fasziniert und geprägt hat! –, das bei Balthasar klar den Problemhorizont erfahrener Gottes- und Menschenliebe benennt. Das ist aber bloß das Resultat einer Problematisierung der Liebe durch Menschen. An sich erweist sich nach Balthasars Theoästhetik im Neuen Testament die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes evidentermaßen in einem «Zueinander von Offenbarung und Liebe».²⁷ Mit einem schon antiken Wort,²⁸ das das (plötzliche) Erscheinen eines Gottes signalisiert, bezeichnet die katholische Kirche das Fest des nachweihnachtlichen In-Erscheinung-Tretens des Herrn, als «Epiphanie». Das Wort steht für das «Herrschaftlich-Hehre-Herrliche», «eine alle kategoriale Definition notwendig übersteigende Eigentümlichkeit des allem Seienden anwesenden Seinsgrundes: Gottes.»²⁹ Epiphanie ist «Doxa» (Meinung, Auszeichnung, Ruhm, Glanz, Licht, Ehre, Herrlichkeit) Gottes, Glanz, Schein, Licht Gottes,³⁰ maßgebliche Gestalt und Figur geworden in der Person des Gottmenschen Jesus Christus.³¹

Das Johannesevangelium trägt dem Sachverhalt, dass das Erblicken-Können (*vidimus gloriam*, Joh 1,14) letztlich nicht die Tat des Schauenden, sondern des Geschauten ist mannigfach Rechnung und wird so zum Kronzeugen der Balthasarschen Erblickungs- und Entrückungslehre.

«Gott selbst ist es, der uns ein-leuchtet, ja der uns sein Wort einprägt und sein Bild ein-bildet, und nur in dieser Umkehrung (in der das Objekt sub-

ektiv-aktiv wird) kommt es zum christlichen Sehen. Was schließlich wahrgenommen wird, hängt an der Initiative des Gegenstandes.»³²

Dieser Vorgang lässt die in die Einheit des «Überblickens» führende Kraft menschlichen Sehens aktiv werden, so dass sich im Wahrnehmungsvorgang beides findet: «glaubendes Lieben Jesu und Gottes in ihm (Joh 14,1) und Erfüllung seines Gebotes der Nächstenliebe (Joh 14,15).»³³ Johanneisches Erblicken präsentiert sich letztlich als Steigerungsvorgang «in vielerlei Stufen, die vom Außen zum Innen, vom Inchoativen zum Vollendeten führen».³⁴ Das Zu-Sehende, das dem Sehenden je voraus ist, ist selber wieder «ein tiefes Liebesgeheimnis»,³⁵ das sich im trinitarischen Kontext zwischen Vater und Sohn ereignet, und von daher heißt «Sehen» «also im ganzen das Lesenkönnen einer Person und eines Schicksals (sc. Jesu) als Epiphanie der absoluten Liebe».³⁶ Lesenkönnen aber darf nicht zur unbeteiligten Kontemplation entschärft werden, sondern führt nur zum Ziel, wenn der Lesende «ergriffen» ist: «die Liebe... wird als das, was sie ist, nur erblickt im Ergriffensein von ihr.»³⁷ Und: «der Blick für absolute Liebe kann nur von dieser selbst ermächtigt werden.»³⁸ Oder: «Die Entscheidung zum Geltenlassen der in Jesus entgegenkommenden göttlichen Liebe ist identisch mit dem Sehen dieser Liebe durch glaubende Gegenliebe; die Entscheidung dagegen verkennt und verfehlt das entgegenkommende Licht und bleibt deshalb ohne eigenes inneres Licht in der Finsternis des Unglaubens, Nichtliebens und Nichterkennens (Joh 1,5; 3,19; 12,35). Wer in Jesus die Liebe Gottes nicht erkennt, hat nie Gottes Stimme gehört, nie sein Antlitz gesehen (Joh 5,37).»³⁹

Wer gesehen hat, gehört zu den «Kindern des Lichts» (Joh 12,36); sie stehen im Transparenzpunkt, darin jedes Subjekt-Objekt-Schema überstiegen und alle Energie auf Entrückung hin frei wird, die in Chiffre-Worten signalisiert wird wie «Licht, Leben, Fülle, Gnade, Wahrheit, Herrlichkeit (Joh 1,14.16), Weg zum Vater (Joh 14,69, Auferstehung aus dem Tod zum Leben Gottes (Joh 11,25); das Erblickte, Jesus, wird nicht nur vollkommene dynamische Transparenz zum Vater hin, sondern darüber hinaus vollkommenes Immanieren des Gezeigten in uns...».⁴⁰ Damit ist wohl das angezielt, was Balthasar mit der im Geschiebe der menschlichen Meinungen sich durchhaltenden «Gestalt» der Liebe benennt: «Liebe, und zwar an Gottesliebe teilnehmende Liebe ist der Garant objektiver Erkenntnis im Bereich der trinitarischen Offenbarung. Wie solche Teilnahme dargelebt aussieht, schildert der 1. Johannesbrief, der nicht anders als das Evangelium um die Gestalt Gottes in Christus kreist, aber nunmehr von der Perspektive der Gemeinde aus. Das objektive, unantastbare Hingestelltsein der Gestalt ist nunmehr zum Dogma geworden: so wie man ein vollendetes Kunstwerk «stehenlassen» muss wie es ist..., so muss man die Gestalt Gottes sein lassen, was sie ist... Die Fehldeutungen werden kommen und gehen, die Gestalt bleibt. Und die Kunst ist, mit der Gestalt zusammen zu bleiben.»⁴¹

In dieser Zielvorstellung erfüllt sich die innere Kommunikation. Denn in ihr wird sowohl die subjektive Wahrnehmung des Beschauers wie die Objektivität des Beschauten in einer überkategorialen Einheit zusammengeschlossen.

II. THEOPRAXIE

Für die Transzendentalien des *bonum* und des *verum* skizziere ich hier lediglich einige Linien, die sich aus Balthasars eigener zusammenfassender Schau in seinem «Epilog» ergeben.

Die Theoästhetik signalisiert einen alles entscheidenden dogmatischen Sachverhalt in Form einer Gestalt: «Der Gott, der die Liebe ist, ist für uns da.»⁴² Was die Sicht auf die Liebesgestalt der Offenbarung in der Theoästhetik offen hält, verdeutlicht die Theodramatik nach der Geschehens- und Handlungsseite hin. Denn: «Man kann nicht sagen, dass in der Analogielosigkeit der Gestalt Christi das absolut Unfassliche, dass «Gott Liebe ist», fasslich geworden sei. Dies wäre blanker Widerspruch. Christi Gestalt ist kein statisch hingestelltes Denkmal, sondern versteht sich ganz als Verweis.»⁴³

Schönheit teilt sich mit und verwandelt sich so in Gutheit, ohne doch ihren Liebescharakter zu verlieren. Beim Entrückungsmoment, das der Wahr-Nehmung des in der Welt begegnenden Phänomens der göttlichen Offenbarung folgt, kann kein Christ stehenbleiben, weil Gottes Offenbarung ja kein Gegenstand zum Anschauen, sondern Anlass zum Handeln – und zwar vonseiten Gottes und des Menschen – ist. Das Gute, das Gott uns in Liebe tut, wird nur mit unserem Mitvollzug als Wahrheit erfahrbar (Joh 7,17; 8,31f.). Mit andern Worten: Die Menschen in ihrer Endlichkeit und endlichen Freiheit sind von allem Anfang an einbezogen in das «Spiel», das Gott in seiner unendlichen Freiheit für sie arrangiert. Stichworte für die sich aktualisierende Existenz des Menschen sind «Welttheater», «Drama zwischen Himmel und Erde» usf. Balthasar entwickelt eine ganze Anthropologie, in deren Zentrum neben den Personen (Jesus, Maria, Kirche) des Spiels der Begriff der *Rolle* steht. Das Theodrama im besonderen dann stellt in einer aufwendigen Christologie, deren Grundzüge schon im «Herz der Welt» in dramatisch gesteigerter Sprache Ausdruck finden konnte, einen überzeugenden Zusammenhang mit der Trinitätstheologie her. Das Handeln Jesu Christi im Kontext göttlicher Absichten, über Zeiten und Räume hinweg bis zum Endspiel hin – all dieses wildbewegte Treiben von Mächten und Gewalten und Menschen und die darüber waltende, sich ins Treiben hinunterlassende «Zuwendung der ewigen Person an die endliche» signalisiert einen Zusammenhang, dessen dramatisch bewegtes Fluktuieren sich auf einen End- und Fluchtpunkt, aufs Gericht hin, bewegt. Das alles kann hier auch nicht im Entferntesten angemessen referiert und reflektiert werden.

Denn weder Kosmologie noch Anthropologie vermögen diesen Aktionszusammenhang in göttlicher Regie in ihrer Geltungsbreite und Relevanz zu ermessen. Aber die Liebe macht auch diesen dramatischen Handlungszusammenhang sinnvoll, sie verleiht Anfang und Ende, bringt schließlich Erlösung von allen Zwängen und Einengungen menschlicher Sünde und Selbstentwürdigung durch die Heilstat Jesu Christi. Es geht immer wieder um diesen dritten Weg der Liebe, wie ihn «Glaubhaft ist nur Liebe» darlegt. Die der endlichen Freiheit des Menschen zugemuteten Schrecken werden erträglich nur im Licht der absoluten Liebe und können gelesen werden nur «als die Verherrlichung der absoluten Liebe durch sich selbst».⁴⁴ Liebe ist das letzte Wort Gottes über sich selbst.⁴⁵

III. THEOLOGIE

Die Theologik setzt bei einer Erkenntnis des Epheserbriefs (Eph 4,15) ein, wo christliches Mündigwerden mit dem Ausdruck «in der Liebe wahrheiten» (*aletheuein en agape*)⁴⁶ umschrieben wird. Es geht um die Wahrheit in der Theologie, die eine Frage nach deren Gegenstand, Gott, ist, aber auch nach dem Zusammenhang zwischen Gott in seinem Bund mit uns und für uns.⁴⁷ Vom Tatbestand des theodramatischen Geschehens her ist es durchaus logisch, dass in dem von Christus wiederholten und ergänzten Haupt- und Liebesgebot des Alten Testaments (Dt 4,6) alle Kräfte des Herzens und der Seele aufgerufen werden: «Höre Israel! Jahwe, unser Gott, ist der einzige Jahwe. Du sollst Jahwe deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen (leb, kardia), aus deiner ganzen Seele (nephes) und aus all deiner Kraft.»

«Herz», «Seele» und «Kraft» werden bei Markus (12, 29–33), Lukas (Lk 10,27) und Matthäus (22,37) ergänzt mit «Denkkraft» (*dianoia*) – offenbar schon ein fester Bestandteil der auf Jesus zurückgehenden Überlieferung. Denken steht also von allem Anfang an im Dienst der Gottesliebe. Jesus selbst ist als fleischgewordenes Wort des Vaters so verfasst, dass er «der ganze Ausdruck des Vaters» (*totius Patris expressio*)⁴⁸ und «Akt seiner Liebe» ist.⁴⁹

«Sofern aber die ganze Schöpfung durch diesen Logos geworden ist (Joh 1,3) und er als das wahre Licht in diese ganze Welt kam, um «jeden Menschen in der Welt (zum Erkennen und Erwählen des Guten) zu erleuchten» (Joh 1,9), darum steht er als Fleischgewordener zu jedem Fleisch, jedem Mitmenschen in der gleichen unmittelbaren Beziehung und kann und muss das Gebot der Nächstenliebe ins Hauptgebot miteinrücken.»⁵⁰

Da Jesus Christus Ausdruck der Liebe des Vaters ist, der ihn für die Welt dahingibt, beruht das Erkennen der inneren Logik dieses Vorgangs auf der Erkenntnis der Liebe, «dass er sein Leben für uns dahingegeben hat» (1 Joh 3,16). Die Theologie beruht also in jedem Fall (ob es nun um «Gott» oder «Christus» als deren Formalobjekt geht) auf einer Erkenntnisform «im Dienst

der Liebe». ⁵¹ Und in der Kombination von Erkenntnis und Liebe liegt ein Moment der Überforderung aller Erkenntnis- und Liebeskräfte einbeschlossen, das sich in einem Paradox äußert: «Erkennen die Liebe Christi, die die Erkenntnis übersteigt» (Eph 3,19).

Balthasar stellt sich die Frage, ob es für eine Erkenntnis, die sich in Liebe selber überholt, noch eine Logik geben könne – und er bejaht sie im Blick auf die außerlogischen Ursprünge der Logik im «lebendigen, sich frei entscheiden müssenden Leben». ⁵² Es kann sich bei der von Balthasar ins Auge gefassten Logik des Glaubens also nicht um eine rein formale Logologie handeln, sondern um «reale oder Lebens-Logik», ⁵³ die die Vitaltriebe in die Richtung der wahren Lebensberufung einordnet, die gegensätzlichen Kräfte zähmt, auf partielle Ziele zugunsten der letzten Verantwortung verzichtet, die Freiheit aus der Spontandialektik des Lebens als eigenen Wert herauslöst und die in Einzelentscheidungen getätigten Verzicht in geistiger Sicht in ein überrationales Leben einmünden lässt. Diese von Maurice Blondel übernommene Lebenslogik der Tat ist schließlich eine Lösung, die nur Sinn hat angesichts «des absoluten, göttlichen und schließlich gottmenschlichen Logos» und als Antwort auf ihn, der «die Norm der Liebe zur Totalität der Wahrheit» deklariert hat. ⁵⁴

Die Perspektive erweitert sich nochmals um eine Dimension, wenn man bedenkt, dass das johanneische «Wandeln in der Wahrheit» (2 Joh 4-6) zeigt, «dass der Gesamtlogos, auf den hin der Glaubende seine Entscheidung trifft, eine umgreifende Sphäre trinitarischer Logik ist, die auf irgendeine Weise erfahren werden muss, um im Horchen darauf und Ge-horchen die Wahrheit zu «erkennen» (2 Joh 1; 1 Joh 4,16; Joh 8,32), zu «wissen» (1 Joh 2,20-21 usf.) und sich daraufhin auszurichten: «Wer aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme» (Joh 18, 37). Jede wahrhaft sittliche Wahl oder Entscheidung setzt eine wie immer beschaffene Kenntnis der Totalität des Guten voraus, auf die hin ich mit Notwendigkeit ausgerichtet bin und die ich in Freiheit zu wählen habe.» ⁵⁵

Kommt dazu, dass aufgrund der Erschaffung aller Dinge im Logos die Menschen zu solchen Entscheiden befähigt und die Dinge dadurch ihre Seinswahrheit haben. Auf eine geradezu rührende Weise ist für Balthasar damit eine analogische Weltsicht vorgegeben, die er bis in die Tiefen der biologischen Verhängtheit der Wesen und Menschen unter sich wahrnehmen kann. Wie kein anderer Theologe hat er in dieser Hinsicht die tiefe Logik der Mutter-Kind-Beziehung als einen Akt «einfacher Fülle» charakterisiert, ⁵⁶ in dem sich die Emporkunft des Geistes zum Selbstbesitz in prototypischer Weise aufzeigen lässt. ⁵⁷

Hören wir zum Schluss ein paar Worte aus Balthasars «Herz der Welt» – ein Werk, in dem er in direkter Konfrontation mit Gott redet: «O selige Wildnis Deiner Liebe! Keiner wird jemals dich bändigen, keiner wird dich

erforschen ... Als ich ein Jüngling war, dachte ich, man könne mit dir ins reine kommen ... Aber wenn ich heute, nach Jahren, die Augen erhebe, so strahlen deine Achttausender höher, unabsehbarer als je über mir. Von einem Weg ist längst keine Rede mehr ... eines Tages warf ich alles in den Busch: Sack, Proviant und Karte, und weihte mich dir allein, jungfräuliche Landschaft, und wurde frei für dich.

Die Lehrer sagten: drei sind der Wege des Wissens. Der Weg des Ja, der Weg des Nein, und erhaben über beide der Weg des Überhinaus. Dich finden in allen Geschöpfen, denn alle spiegeln in ihrer Scherbe einen Abstrahl von deinem Licht. Alle Geschöpfe verlassen, weil ihre harten Grenzen dein unendlich flüssiges Wesen nicht fassen. Endlich die Schalen ihrer Vollkommenheiten zerbrechen und sie ausweiten bis zum maßlosen Maß deiner Ewigkeit. Aber ich erfuhr, dass diese Wege kein Weg sind. Das Ja ist ein Spruch und das Nein ist ein Wider-Spruch; beide verwirren sich durcheinander und fahren zuletzt an den Abgrund, und der dritte Weg ist die Unmöglichkeit, hinüberzukommen. Manche rieten: stürze dich in die Tiefe, auf dass dein Wesen und deine Schranke zerschelle, so wirst du finden, wonach du dich sehnst. Deine Augen werden sich öffnen, und du wirst sein wie Gott.

Große Versuchung lag in solcher Rede ... Aber zur rechten Zeit entsann ich mich deines Herzens, Herr, und dass du die Grenzen deiner Geschöpfe geliebt hast und niedergestiegen bist in unser irdisches Tal, um hier unter uns zu bleiben bis ans Ende der Welt, und uns zu warnen vor der Verfälschung des Geistes und vor der Verachtung auch nur eines einzigen dieser Kleinen.»⁵⁸

Hier übersteigt sich die Rede von ihrer Theorieebene in die der direkten Konfrontation mit dem göttlichen Entgegenkommen im Wort. Solche Dialogik dürfte auch am ehesten der zuvorkommenden Liebe Gottes entsprechen, denn sein Ur-Wort ist jene Provokation für den Menschen, in der Du-Ansprache der göttlichen Zuvorkommenheit liebevoll zu entsprechen.

ANMERKUNGEN

¹ Vortrag in St. Marien, Basel zum Jahresgedächtnis für Hans Urs von Balthasar, Samstag, 19. Juni 2004.

² Max Scheler, Normative und deskriptive Bedeutung des «ordo amoris», in: ders., Schriften aus dem Nachlass, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre, Bern 1957, 347–376, hier 347.

³ Der junge von Balthasar hat sich intensiv mit Max Scheler beschäftigt. Vgl. Lochbrunner, wie unten Anm. 10, 33, 61, 80, 97, 117, 203, 260.

⁴ Er stellt diese für ihn reduktionistischen Argumentationsstränge aus dem Gesichtsfeld von Kosmologie und Anthropologie ausführlich dar in seiner Schrift «Glaubhaft ist nur Liebe» (wie unten Anm. 8, 8–32).

⁵ Vgl. dazu das klare Statement in: Hans Urs von Balthasar, *Christliche Botschaft in dieser Welt*, Civitas 22 (Luzern 1966/67) 360–367. Die Frage nach den Ursprüngen der christlichen Religion ist die freie, unbedingte Liebe Gottes, der sich in seiner Schöpfung bezeugt und in seinem eigenen Sohn und seiner Menschwerdung «auslegt» (Mt 5,46–48): «Gott ausgelegt als Liebe: das ist die christliche Idee» (363).

⁶ Thomas Ohm O.S.B., *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie*, München 1950, 19.

⁷ Vgl. ebd., 37.

⁸ Hans Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln ⁵1985, 5.

⁹ Ebd., 8–32, 33–39.

¹⁰ Manfred Lochbrunner, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburg u.a. 1981 (Freiburger Theologische Studien, Bd. 120).

¹¹ Ebd., 134.

¹² Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bände I–III in fünf Teilen*, Einsiedeln 1961–69.

¹³ Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik. I–IV*, Einsiedeln 1973–1983.

¹⁴ Hans Urs von Balthasar, *Theologik. I–III*, Einsiedeln (1947) 1985–1987. Zur ganzen Trilogie die Zusammenfassung: *Epilog*, Einsiedeln/Trier 1987.

¹⁵ Wie ich nachträglich sehe, hat auch W. Löser diesen Titelvorschlag gemacht: W. Löser, *Herrlichkeit*, in: Michael Eckert u.a., *Lexikon der theologischen Werke*, Stuttgart 2003, 371–374, hier 372.

¹⁶ Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Herausgegeben und mit einem Vorwort von Ludger Lütkehaus, Berlin Wien 2003. Die Beeinflussung dieser bei Jaspers verfassten Dissertation durch Heidegger ist offensichtlich.

¹⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit. Erste Hälfte*, Tübingen 1949, § 29, S. 139, Anm. 1; zitiert bei Giorgio Agamben/Valeria Piazza, *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, Paris 2003, 11. Die Augustinus-Stelle: *Contra Faustum*, lib. 32, cap. 18. Vgl. zur wichtigen Geschichte der Frage, welche Fähigkeit des Menschen in der mystischen Erfahrung Vorrang habe – die Liebe oder die Erkenntnis – Bernard McGinn, *Love, Knowledge and Unio mystica in the Western Christian Tradition*, in: Moshe Idel/Bernard McGinn (Eds.), *Mystical Union and Monotheistic Faith. An Ecumenical Dialogue*, New York 1989, 59–86, zu Augustinus 61f.

¹⁸ Hans Urs von Balthasar, *Bewegung zu Gott*, in: ders., *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, 13–50, hier 25.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Pierre Rousselot, *Die Augen des Glaubens. Mit einer Einführung von Josef Trütsch*, Einsiedeln 1963. Nach Hans Urs von Balthasars eigener Aussage (mir gegenüber) einer seiner entscheidenden «Kirchenväter» für seine eigene Glaubensauffassung. Vgl. Erhard Kunz, *Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubentheologie des Pierre Rousselot*, Frankfurt a.M. 1969, 21–46 (über den Rang der Liebe in dieser Theologie: Pierre Rousselot, *Pour une histoire de l'amour au moyen âge*, [Münster 1933] Paris ²2004).

²¹ Zu Rousselot und seiner Rolle für das Glaubenslicht vgl. *Herrlichkeit I*, 168–170.

²² *Herrlichkeit I*, 165.

²³ Ebd., 166.

²⁴ Ebd., 10f.

²⁵ Für die folgenden Aufzählungen vgl. Lochbrunners reiche Darlegungen, wie Anm. 10, 247–265.

²⁶ Ebd., 263. Das Wort vom gekreuzigten Eros geht auf Ignatius von Antiochien zurück, der in seinem Brief *Ad Romanos* 7,2 folgendes schreibt: «...ich schreibe euch als einer, der lebt und sich in Liebe nach dem Tode sehnt. Meine Liebe ist gekreuzigt und kein Feuer ist in mir, das in der Materie Nahrung sucht; dagegen ist lebendiges und redendes Wasser in mir, das innerlich zu mir sagt: Auf zum Vater!...». Zitiert nach: *Die apostolischen Väter. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von Joseph A. Fischer*, Darmstadt 1998, 191. Balthasar erwähnt es in der *Theodramatik II* 2, 418.

²⁷ *Herrlichkeit III* 2/2, 259.

²⁸ Ebd., 255ff. (mit Literatur). Dazu Walter F. Otto, *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Frankfurt 1975.

²⁹ Herrlichkeit III 2 2, 223.

³⁰ Vgl. das von Balthasar in seinem Johannes Verlag herausgegebene Buch von Arthur Michael Ramsey: *Doxa. Gottes Herrlichkeit und Christi Verklärung*, Einsiedeln 1969, 33ff. (Geschichte eines Wortes).

³¹ Das folgende nach Herrlichkeit III 2 2, 221/267–275.

³² Ebd., 267.

³³ Ebd., 268.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd., 270.

³⁶ Ebd. 271.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd. 271f.

⁴⁰ Ebd. 272.

⁴¹ Herrlichkeit I, 595; H.U. von Balthasar, *Die Wahrheit ist symphonisch*, Einsiedeln 1972, 58. Vgl. auch Juan Manuel Sara, *Forma y Amor. Un estudio metafísico sobre la trilogía de Hans Urs von Balthasar*, Privatdruck, Kempten 2000, 89ff.;

⁴² Zitiert nach Martin Bieler, *Das ernste Spiel der Liebe. Zur Trinitätstheologie H.U. von Balthasars*, in: Volker Knapp u.a. (Hg.), *Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar*, Berlin 2000, 42–69, hier 42 (der Satz ist für mich nicht als ein Zitat aus von Balthasars aus ›Die Wahrheit ist symphonisch‹ [wie Anm. 41, 59, worauf Bieler verweist] nachweisbar).

⁴³ Epilog, 75.

⁴⁴ Glaubhaft ist nur Liebe, 39.

⁴⁵ Ebd., 92ff.

⁴⁶ Theodramatik I, 19.

⁴⁷ Theologik II, 27–29.

⁴⁸ Thomas von Aquin, In Joh lectio I, nr. 29; zitiert Theologik II, 27, Anm. 2.

⁴⁹ Ebd., 27.

⁵⁰ Ebd., 27f.

⁵¹ Ebd., 28.

⁵² Ebd., 29.

⁵³ Ebd., 30.

⁵⁴ Ebd., 31.

⁵⁵ Ebd., 31.

⁵⁶ *Spiritus Creator*, 13.

⁵⁷ Kossi K. Joseph Tossou, *Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Freiburg i.Br. 1983, 75–85.

⁵⁸ *Das Herz der Welt*, 163–165.

STEFAN OSTER · BENEDIKTBEUERN

DIE LIEBE GOTTES UND DIE VERBORGENE WAHRHEIT DES ATHEISMUS

Die folgenden Überlegungen zum Verhältnis von Gottesliebe und Atheismus nehmen als Ausgangspunkt das biblische Gleichnis vom verlorenen Sohn.¹ Die Deutung des Gleichnisses wird von den Gestalten und Konstellationen von Beziehung her versucht werden, wie sie sich in einzelnen Abschnitten der Erzählung und aus der Sicht der beteiligten Personen zeigen. Um diesen Umgang mit dem Text zu verstehen, sind allerdings einige Vorüberlegungen nötig, die grundsätzlich auf die Erfahrung von Beziehung zwischen Menschen reflektieren, besonders auch auf das pädagogische Verhältnis.

Räumlich-atmosphärische Erfahrung des Zwischen

In zwischenmenschlicher Begegnung lassen sich Erfahrungen artikulieren, die jeder Mensch kennt: die Qualität von Beziehungen vermag räumliche Atmosphäre zu prägen. Jeder sensible Mensch etwa, der einen Raum betritt, in dem sich andere Menschen aufhalten, die ihn beispielsweise beargwöhnen oder ablehnen, wird das atmosphärisch spüren und in einer Sprache zu formulieren vermögen, die sich räumlicher und/oder atmosphärischer Bilder bedient. Man wird etwa sagen, es herrsche «Kälte» in diesem Raum, oder man spreche «wie gegen eine Wand», man fühle sich «zurückgestoßen» oder ähnliches; und die eigene leibliche Erfahrung wird vielleicht als «Enge» oder «Beklemmung» verdeutlicht, weil sich das Selbstgefühl in solchen Erfahrungen auch in dieser Weise manifestiert. Ganz anders dagegen wird die Erfahrung artikuliert werden, die derselbe Mensch aufgrund wohlwollender Annahme durch die Anderen macht oder wenn er gar in einen Raum kommt, in dem langjährig Vertraute sind: als «Wärme», «Offenheit», «Weite». Die emotional-leibliche Selbstwahrnehmung wird in der Regel in solcher Situation zu einer Art problemlosen Umgang mit sich und Anderen

STEFAN OSTER, Jg. 1965; ehemaliger Zeitungs- und Hörfunkjournalist; Studium der Philosophie, Geschichte und Theologie in Regensburg, Kiel, Oxford und Benediktbeuern. Seit 1996 Mitglied der Salesianer Don Boscos; 2001 Priesterweihe; 2003 Promotion; derzeit Dozent für Philosophie an der Phil.-Theol. Hochschule in Benediktbeuern.

neigen. Man ist einfach da, ist irgendwie ungefragt und schnell eingenommen von der guten Atmosphäre. Diese ermutigt zur spontanen Selbstmitteilung ohne Zurückhaltung.²

Wenn wir nun fragen, wie und wodurch diese wahrnehmbaren Atmosphären zustande kommen, dann wird man antworten: durch die anwesenden Menschen. Dies geschieht aber nicht so, dass dafür eindeutige und einsinnige Kriterien auszumachen wären, mit deren Hilfe feststellbar wäre, wer nun genau auf welche Weise Ursache für die Atmosphäre wäre. Vielmehr ist diese Atmosphäre jeweils Frucht einer vielfach geprägten wechselseitigen Beziehungsgestalt, die sich im Sinne Martin Bubers als «Zwischen»³ ereignet, ohne dass sie gegenständlich präzise mess- und fassbar wäre. Klar ist uns aus unserer vorgängigen Erfahrung nur, dass je größere ehrliche Offenheit und gegenseitiges Vertrauen zueinander, die positive Atmosphäre des Zwischen befördern wird. Deutlich erfahrbar ist auch, dass der einzelne Teilnehmer an solchen Beziehungskonstellationen an ihrer Wahrnehmbarkeit sowohl jeweils spontan wie rezeptiv beteiligt ist. Er prägt diese Beziehungsatmosphäre ebenso mit, wie er von ihr in seinem Selbstverhältnis geprägt wird. Die spezifische Gestimmtheit eines Einzelnen vermag andere oder eine Gruppe mitzustimmen und die jeweilige Atmosphäre in einer Gruppe vermag den Einzelnen ebenfalls in seiner Gestimmtheit und das heißt vor allem: in Bezug auf sein Selbstverhältnis zu beeinflussen.

Nun ist aber alles dies ein Geschehen zwischen Freiheiten, das sich aus deren je konkreter Geschichtlichkeit ereignet. Das heißt, die Beziehungsatmosphäre ist einerseits mitbestimmt von vielfältigen Einflussfaktoren, die die jeweilige Gestimmtheit der Einzelnen in diesem Augenblick prägt; andererseits aber hängt sie tiefer noch vom grundsätzlichen und freien Ja oder Nein zur Begegnung und zum Anderen durch die jeweils Beteiligten ab. Ich weiß genau: Wenn ich mich nicht auf diese Menschen einlassen will, dann wird sich eine positive Erfahrung des Zwischen nie einstellen. Und wenn ich es will, stellt sie sich *vielleicht* ein, weil sie von der freien Zuwendung des Anderen ebenso abhängt, wie eben von vielen weiteren Faktoren, die sich oft meinem unmittelbarem Einfluss entziehen. Die positive Erfahrung des Zwischen ist damit grundsätzlich nicht herstellbar. Sie ereignet sich vielmehr je und je neu und in je anderer geschichtlicher Gestalt – auch wenn natürlich gerade lange Vertrautheit der Beteiligten eine bestimmte Verlässlichkeit der Erfahrung des anderen Menschen und dadurch der Erfahrung des Zwischen ermöglicht.

Personale Emanzipation und das Verhältnis von Person und Natur

Wir hatten festgestellt, dass das Zwischen in Begegnungen durch zweierlei Beziehungsverhältnisse vermittelt ist und dass das Zwischen seinerseits auf

diese jeweils zurückwirkt: die Beziehung zwischen den Menschen (Inter-subjektivität) und die Beziehung des einzelnen Teilnehmers an der Begegnung zu sich selbst (Intrasubjektivität). Ferdinand Ulrich hat in zahlreichen Arbeiten gezeigt, inwiefern sich Selbstwerdung des Menschen durch Selbstannahme ereignet, eben weil der Mensch nicht nur ein anderes Du hat, sondern auch *an sich selbst Ich-Du ist*. Jeder Mensch ist sich selbst gegeben.⁴ Geht man nun davon aus, dass persönliche Reife damit zusammenhängt, ob und inwieweit ein Mensch seine Selbstannahme vermittelt durch die Begegnung mit Umwelt und Mitmenschen positiv vollzogen hat und vollzieht⁵, mehr noch, dass die Reifegestalt eines Menschen die Weise des Vollzuges seiner Selbstannahme *ist*, dann wird man im Bezug auf unser atmosphärisch erfahrbares Zwischen sagen können: Je reifer ein Mensch im positiven Sinn ist, je tiefer, je freier und gelassener er in sich selbst gründet, desto mehr wird er in der Lage sein, die Atmosphäre des Zwischen selbst positiv zu prägen, ihr den Charakter einer grundsätzlich bejahenden Atmosphäre zu geben. Wenn etwa Johannes Bosco, eine der großen Erziehergestalten des 19. Jahrhunderts, forderte, dass in seinen Häusern für die Jugendlichen der Geist der Familiarität spürbar sein müsse, dann konnte er dies aus der eigenen Erfahrung sagen, dass ein reifer Erzieher eben in der Lage ist, dieses Zwischen positiv zu beeinflussen und zwar in der Regel stärker als sich umgekehrt etwa von einer negativen Atmosphäre unter den Jugendlichen in seinem Selbstverhältnis beeinflussen und erschüttern zu lassen. Die Alltagserfahrung formuliert solche Präge- und Gestaltungskraft für Beziehungsatmosphäre im pädagogischen Verhältnis hängt eng mit der persönlichen Reife des Erziehers, der Erzieherin⁶ zusammen. Aus dieser Reife erwächst dann auch eine weitgehende Verlässlichkeit für eine positive Beziehungsatmosphäre für die Jugendlichen. Man kann aber auch sagen, je reifer ein Erzieher ist, desto mehr hat er sich von momentanen und veränderlichen Bedingtheiten physischer, psychischer, emotionaler oder anderer beliebiger Faktoren emanzipiert. Er ist in sich gründend über bloße, ständig wechselnde Bedingtheiten hinaus und daher ist er zum Beispiel in der Lage, treu zu sein, Versprechen zu geben und zu halten, oder ähnliches. Er ist deshalb auch in der Lage, den Jugendlichen *grundsätzlich* zu bejahen und in dieser Bejahung nicht von dessen momentaner Befindlichkeit und Launenhaftigkeit abzuhängen. Er hat in seinem Selbstsein einen Ort erreicht, der ihn gerade als *Person* auszeichnet, die nicht mehr bloße Natur *ist*, sondern eben Natur *hat*⁷ und sich insofern auch zu dieser Natur in relativer Freiheit verhalten kann, ohne gänzlich abhängig von ihr zu sein. Umgekehrt gilt, je weniger ein Mensch seinen personalen Selbststand erreicht hat, desto stärker wird er seinen punktuellen Bedingtheiten, Launen, Bedürfnissen o.ä. ausgeliefert sein.

Das pädagogische Verhältnis zielt nun aber gerade auf Selbstwerdung des Jugendlichen hin. Das heißt, der Jugendliche soll selbst die Weise des freien, selbständigen In-sich-gründens erreichen, so dass auch er ein verlässlicher, vertrauensvoller Beziehungspartner für andere zu werden vermag und eben nicht bloß von der jeweiligen momentanen Bedürfnislage oder physisch-psychischen Befindlichkeit abhängig bleibt. Deshalb wird der Erzieher den Jugendlichen *grund-sätzlich* bejahen, d.h. die Bejahung zielt tatsächlich dessen personalen Grund an, den Ort seines Selbstseins, der bloße Natur überschreitet. Er wird ihn bejahen in dem, was er sein kann und werden kann und nicht nur in dem, wie er sich augenblicklich zeigt. Wenn aber diese Bejahung den Charakter hat, dass sie menschliche Bedingtheiten überschreitet, dann hat sie je mehr den Charakter des Unbedingten, der unbedingten Annahme des Anderen als Anderen: sie ist dann Liebe⁸.

Nun ist aber Liebe nicht ohne Freiheit denkbar. Das heißt, das Ja des Erziehers als Liebesangebot setzt den Anderen als einen voraus, der das Angebot des unbedingten Ja auch seinerseits durch ein freies Ja oder Nein beantworten *kann*. Denn gerade weil dieses Ja den Anderen in seiner Unbedingtheit meint, muss es ihn als eine Freiheit meinen, die des eigenen Ja oder Nein fähig ist. Mehr noch, es kann und wird immer wieder vorkommen, dass der Jugendliche das bedingungslose Ja des Erziehers nicht versteht oder besser *noch nicht* versteht. Er wächst ja durch das pädagogische Handeln selbst erst in den Ort solches Selbstseinkönnens hinein. Das heißt, wenn der Jugendliche selbst noch stärker in und durch die Bedingtheiten seiner Natur gebunden ist, wird er vermutlich noch nicht allzu gut verstehen, wie ein anderer weniger gebunden ist und deshalb auch ihm gegenüber unbedingt handeln kann. Eine seiner Versuchungen wird daher sein, dem Erzieher zu unterstellen, das Verhältnis zu ihm auch nur aus Bedingtheiten und Gebundenheiten zu leben. Er wird zum Beispiel nicht allzu leicht verstehen, dass es Formen der Zuwendung und Bejahung von seiten des Erziehers gibt, die seinen momentanen Bedürfnissen und Zuständen zuwider laufen. Angenommen, ein Kind verlangt täglich nach vielen Süßigkeiten, aber die Mutter verweigert dem Kind die Süßigkeiten und bietet dem Kind stattdessen – aus Liebe – den gesünderen Apfel an, so wird das Kind dennoch zumindest versucht sein, die Mutter als geizige Tyrannin zu betrachten, die ihm die Erfüllung seiner sehnlichen Bedürfnisse vorenthält. Das Kind versteht dann dieses Handeln aus Liebe nicht, oder wenigstens noch nicht. Es wird in dieses Verstehen erst allmählich hineinwachsen. Und dieses Wachstum wird vor allem dann befördert, wenn der Zweifel des Kindes nicht in ein grundsätzliches Mißtrauen umschlägt, sondern wenn es sich aufgrund bisheriger guter Erfahrungen mit der Mutter auch dann vertrauensvoll auf sie einlässt, wenn deren Verhalten problematisch oder schwer verständlich für das Kind ist. Aber umgekehrt gilt notwendig eben-

falls: Das Kind kann das grundsätzliche Ja der Mutter auch als ein Nein mißverstehen oder mißverstehen wollen. Es ist also durchaus möglich, dass das grundsätzliche Ja der einen Seite als *eine* Ermöglichungsbedingung für das Zwischen vom anderen Beziehungspartner als ein grundsätzliches Nein interpretiert wird und daher die Positivität des Zwischen zerstört wird oder gar nicht zustande kommen lässt. Mehr noch: Wenn zwischen den Beziehungspartnern ein deutliches Gefälle im personalen Selbstand besteht, wird diese Konstellation und Versuchung zur Fehlinterpretation viel häufiger auftauchen, als wenn sich zwei selbständige Freie gewissermaßen Auge in Auge gegenüberstehen, um sich aufeinander einzulassen.

Wir sehen aus diesen knappen Ausführungen: Im pädagogischen Verhältnis setzt die Erzieherpersönlichkeit den anderen Menschen je schon als einen voraus, der er zwar vom realen Potenzial her immer schon ist, der er aber in seiner Reifung erst werden kann und soll. Deshalb wird er zugleich als einer vorausgesetzt, der er *noch nicht ist*. Und wenn es hier besonders auch darum geht, den jungen Menschen zur Fähigkeit zu verhelfen, eigenverantwortlich und verlässlich in Beziehungen zu leben und diese mitzugestalten, dann setzt ihn der Erzieher als einen voraus, der dies in gewisser Weise je schon kann. Er wird ihm daher immer wieder mehr Eigenverantwortung zumuten und zutrauen, als der Jugendliche bislang übernommen hatte. Andererseits ist aber das Zutrauen von Eigenverantwortung eben ein Zutrauen, dass den Jugendlichen zutiefst im Ort seiner personalen Freiheit meint. Reife Beziehungsgestalt lebt immer nur aus einem freien und selbstverantworteten Ja der Menschen zueinander. Diese Zumutung impliziert also notwendig ein wenn auch allmähliches, so doch notwendiges, je weiteres und deutlicheres Entlassen des Zöglings aus den Bedingtheiten etwa von eingefordertem Gehorsam und eine je deutlichere Freigabe. Die Liebe des Erziehers wird dahin zielen, ja zielen müssen, dass er für den Jugendlichen *als Erzieher* letztlich überflüssig wird, weil er dem Jugendlichen geholfen hat, selbst zu entscheiden, ob dieser mit ihm in einer freien Beziehung – im besten Fall in Freundschaft – weitergehen will oder nicht. Wir sehen, welches Wagnis die Liebe hier eingeht, welches Wagnis sie aber eingehen muss, wenn sie sich selbst ernst nimmt als Liebe, die den Anderen unbedingt meint.

Die Beziehungsgestalt aus der Sicht des Vaters

Wir deuten im Folgenden das Gleichnis vom verlorenen Sohn vor dem Hintergrund des Gesagten als eine Bildrede, die das Verhältnis Gottes zum Menschen als das eines Erziehers auslegt, der den Menschen letztlich zur Freundschaft mit ihm selbst führen will. Es ist vom Erzähler des Gleichnisses vorausgesetzt, dass die Beziehungsgestalt aus der Sicht des Vaters Beständig-

keit hat. Das heißt, die Liebe, die der Vater immer schon für die Söhne hat, ist dieselbe Liebe, die er auch am Ende, nach der Heimkehr des Jüngeren, beim Fest den Söhnen zuwendet. Er ist in dieser Zuwendung der Treue, der Unerschütterliche derjenige, dessen bedingungsloses Ja nicht von den jeweiligen Bedingtheiten – hier, dem Verhalten der Söhne – abhängt. Würde man fragen, welche Erfahrung des «Zwischen» der Vater anfangs macht, dann wird es wohl die eines atmosphärischen Raumes sein, die von seinem ganz grundsätzlichen Ja durchstimmt ist, die ihn aber zweifellos ebenso wahrnehmen lässt, dass die Söhne an seinem grundsätzlichen Ja immer wieder zweifeln. Und je mehr er den Selbstverschluss und die Ablehnung der Söhne in ihrem Argwohn wahrnimmt, desto stärker wird er daran leiden, dass seinem Ja nicht in derselben Weise das Ja der Söhne entgegenkommt. Sie verstehen es noch nicht. Aber er behandelt sie dennoch wie Menschen, die es grundsätzlich schon verstehen können, weil er die Hoffnung hat, dass sie dieses Verstehen auch erreichen werden. Eine Mutter spricht mit ihrem Kind auch schon, als könnte es sprechen und verstehen, noch ehe es das kann, weil sie hofft, dass das Kind sprechen lernen wird. Und wenn überhaupt, dann wird es das Kind nur dadurch lernen.

Nun ist aber der Vater andererseits immer noch und bleibend der Vater, der Erzeuger, derjenige, der der Herr eines Anwesens ist, innerhalb dessen sich die Beziehungsgestalt entfaltet. Er ist derjenige, der die Güter als Verantwortlicher verwaltet, aber so, dass sie die Beziehung ermöglicht und fördert. Denn die Beziehung zu den Söhnen wird ja nicht in einem weltlosen, reinen Beziehungsraum kommuniziert und gelebt, sondern die Welt des Anwesens, der gemeinsamen Güter, der anderen Mitarbeiter ist je schon der konkrete, geschichtliche Weltort, innerhalb dessen und durch den vermittelt sich Beziehungsgestalt entfaltet und mitteilt. Diese Um- und Mitwelt ist immer schon von der Beziehungsgestalt mitgeprägt und umgekehrt: sie prägt ihrerseits die Beziehungsgestalt mit. Sie hat Verweischarakter, sie hat Bewandtnis und Bedeutung eben als Welt, in der Beziehung gelebt wird. Das Anwesen, in dem sie sich entfaltet, ist immer und zuerst das Anwesen des Vaters. Aber weil er liebt, teilt er es mit denen, die seine Söhne sind. Um das zu verstehen, muss man sich nur vergegenwärtigen, welchen Klang das Wort «mein Elternhaus» für diejenigen hat, die darin gute Erfahrungen gemacht haben. Es ist das Haus der Eltern, aber eben in einem tiefen Bedeutungszusammenhang, der das Haus eben auch zu *meinem* Elternhaus macht. Das lebendige «Zwischen» zwischen mir und meinen Eltern während meiner Kindheit findet in diesem Haus einen konkreten, greifbaren Ausdruck. Der Vater wird genau dieses dem älteren Sohn später zu sagen versuchen: «Mein Kind, du bist immer bei mir und alles, was mein ist, ist auch dein» (Lk, 15,31).

Die Beziehungsgestalt aus der Sicht der Söhne

Indem der Vater die Söhne als Menschen voraussetzt, die die Liebe, die er schenkt, je schon verstehen, *damit* sie diese je tiefer verstehen lernen, riskiert er *notwendig* zugleich die Möglichkeit des Verdachtes, des Zweifels, des Missverstehens, der Zurückweisung eben dieser Liebe auf der Seite der Söhne. Dem Vertrauensvorschuss, den der Vater gibt und geben muss, entspreche auf der Seite der Söhne ein Vertrauen, dass der Vater auch dann guter Vater für sie bliebe, wenn er Maßnahmen ergreift oder unterlässt, die für beide noch unverständlich sind. Aber genau dieses Vertrauen ist für den Vater keinesfalls erzwingbar. Es wird *als Vertrauen* nur dann realisiert, wenn es aus Freiheit erfolgt. Und genau diese Freiheit ermöglicht der Vater durch die Freigabe in seinem eigenen Vertrauensvorschuss. Die Freigabe ist damit eine Art Möglichkeitsbedingung für die Söhne, selbst in Freiheit ihr Vertrauen zum Vater zu leben, aber auch für dessen Negation, also für Verdacht, Zweifel, Misstrauen, Ablehnung, zuletzt: für den Hass.

Der jüngere Sohn wird diesen Verdacht oder diesen Zweifel, den er vormals hegte, bei seiner Heimkehr artikulieren: «Vater, ich habe mich gegen den Himmel und gegen dich versündigt; ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu sein» (Lk 15,21). Und der ältere Sohn wird am Ende ebenfalls seine grundsätzlichen Zweifel an der Liebe des Vaters zum Ausdruck bringen, indem er ihm unterlassene Hilfe vorwirft: «Schon so viele Jahre diene ich dir und nie habe ich gegen deinen Willen gehandelt; mir aber hast du nie auch nur einen Ziegenbock geschenkt, damit ich mit meinen Freunden ein Fest feiern konnte» (Lk 15,29).

Entziehen die Söhne dem Vater das Vertrauen, dann wird aber aus ihrer Sicht notwendig die Erfahrung des Zwischen aus der personalen Dimension, d.h. aus der Dimension der Freiheit, in die Dimension der bloßen Gegenständlichkeit hinein reduziert. Das positiv erfahrbare Zwischen, das als personales in der positiv verstandenen Artikulation von «mein Elternhaus» zum Ausdruck kommt und im konkreten Anwesen auch seine welthafte Manifestation hat, verschwindet aus der Sicht der Söhne zugunsten eines Verständnisses des Elternhauses als eines Gegenstandes, den der Vater benutzt, um damit seine Macht, seine Überlegenheit, seinen Besitz und zugleich die Abhängigkeit der Söhne zu demonstrieren. Die Liebe wird jetzt quantifiziert in Besitzgrößen, deren Zuteilung der Vater vermittelt seines Besitzes eben gibt oder verweigert. «Mein Elternhaus» ist jetzt nicht mehr mein Elternhaus, sondern der Besitz, den der Vater sich weigert herauszurücken. Die Unfähigkeit der Söhne, die Liebe zu begreifen und zugleich die Freigabe des Vaters in eben dieser Liebe führen sie in die Erfahrung eines Zwischen, in dem sie selbst sich als die Benachteiligten, Geknechteten und Ausgebeuteten sehen und den Vater als einen, der entweder schwächlich

seinen Besitz auf die bloße Forderung des Jüngeren herausgibt; oder als einen, der geizig und despotisch auf seinem Besitz hockt und damit die Knechtschaft des Älteren erst recht bestätigt.

Der zweifache Weg in die Fremde als Versuch, die Abhängigkeit vom Vater zu überwinden

Den Söhnen, die die Liebe des Vaters nicht verstehen, nicht in der Tiefe ihres Selbstseins realisieren und ihm folglich das Vertrauen entziehen, bleiben idealtypisch zwei Umgangsweisen mit dem jetzt vergegenständlichten Zwischen. Entweder – realisiert durch den Jüngeren – in Form der aggressiven Forderung, durch besitzergreifenden Zugriff nach dem, was ihm vermeintlich zusteht. Der jüngere Sohn will seinen Anteil selbst verfügen und verwalten, damit der Besitz nicht mehr ein Instrument des Vaters sei, um damit über ihn als Sohn zu verfügen. Er will selbst verfügen, will sein eigener Herr sein. Er zieht äußerlich sichtbar in die Fremde, um so die Abhängigkeit vom Vater und damit zugleich den Vater selbst loszuwerden.

Oder alternativ bleibt dem älteren Sohn die radikale Anpassung an den Willen des Vaters im Modus eines Gesetzesgehorsams, der erhofft, gerade dadurch irgendwann endlich die ganze Verfügung über das Anwesen zu bekommen, um ebenfalls sein eigener Herr zu sein. Denn auch der ältere Sohn will ja gar nicht in einer Liebes- und Vertrauensgemeinschaft mit dem Vater leben. Er will «mit seinen Freunden» ein Fest feiern, bei dem der Vater aber nichts mehr verloren hat. Er hatte insgeheim gehofft, auch den jüngeren Sohn nun los zu sein, damit er der alleinige Erbe werde. Sein Gehorsam ist nicht Teilhabe am Liebesvertrauen des Vaters, sondern seine Weise, den Vater und den Bruder letztlich überflüssig zu machen. Sie ist als Gegenstück zum jüngeren Sohn die *innere Auswanderung* aus dem Anwesen des Vaters, die das Gesetz erfüllt, damit sie eines Tages selbst Vater und dadurch diesen los ist.

Beide Söhne aber bleiben durch die Unfähigkeit, sich auf die Liebe des Vaters einzulassen, selbst im tieferen Sinn beziehungs- und deshalb liebesunfähig. Der jüngere Sohn wird auf seinem Weg in die Fremde mit seinem Besitz seinerseits Menschen kaufen und sich ebenfalls an Menschen verkaufen: er bleibt unfähig, personal das zu leben, was er könnte. Und der ältere demaskiert sich selbst durch die Unfähigkeit, am Fest der personalen Liebe teilzunehmen, zu der ihn der Vater einlädt und immer schon eingeladen hat. Die Weise der Ausgestaltung ihres Zwischen mit Anderen bleibt auch in der äußeren und inneren Fremde der Söhne ein Reflex ihrer von sich selbst her erzwungenen Unabhängigkeit vom Vater. Diese Unabhängigkeit führt sie nach außen wie nach innen letztlich in die größere Abhängigkeit – sei es vom gegenständlich verfügten Besitz, sei es vom Gesetz und vom

Willen zu dessen Erfüllung, damit man in den vermeintlich vorenthaltenen Besitz des Anwesens komme. Indem sich die Söhne vom Ursprung ihres Geliebt- und Bejahtseins lossagen, werden sie selbst zu *Ebenbildern* desjenigen Vaters, den sie sich einbilden zu haben.

Erst der heimgekehrte jüngere Sohn realisiert in der Bejahung der Liebe des Vaters und seiner personalen Antwort auf sie die Einheit von Freiheit und Zugehörigkeit in der Liebe. Dazu mussten allerdings zuvor – in der Erfahrung äußerster Abhängigkeit und Gedemütigtseins beim Schweinehüten – seine verkehrten Selbst-, Welt- und Vaterbilder zusammenbrechen. Erst hier beginnt er wirklich zu sehen, wer der Vater ist – und in diesem Licht: wer er selbst wirklich im Angesicht dieses Vaters und seiner Liebe ist.

Der Zielsinn der Schöpfung: Personale Beziehung zwischen Mensch und Gott

Die Erzählung ist von jeher als Gleichnis gedeutet worden, durch welches das Verhältnis Gott-Mensch eine analoge Darstellung findet. Wenn nun mit Thomas von Aquin der Grund für Gottes Schöpfung und seine Zuwendung zur Schöpfung und darin zum Menschen reine, überfließende Güte ist⁹, dann vollendet sich diese Schöpfung in der personalen Liebe Gottes zum Menschen. Das heißt, in der antwortenden Liebe des Menschen auf die schöpferische und erwählende Liebe Gottes findet nicht nur der Mensch selbst, sondern die ganze Schöpfung ihre Zielgestalt. Sie wartet, mit Paulus, sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes (Röm 8,19). Daher kann mit einigem Recht das Anwesen des Vaters im Gleichnis analog zur ganzen Schöpfung gesehen werden, in der und durch die vermittelt der Mensch sein Verhältnis zum Schöpfer lebt und in seinem lebendigen Selbstvollzug auslegt.¹⁰ Wird die Schöpfung als das «Haus des Vaters» begriffen, dann ist sie der Ort, der in besonderer Weise dem Vater gehört, der aber gerade, weil der Vater ein liebender Geber ist, in derselben Weise seinen Söhnen und Töchtern, den Menschen gehört («Alles, was mein ist, ist auch dein»). Lebt der Mensch aber in vertrauenslosem und lieblosem Verdacht dem Vater gegenüber, so wird er – nach dem Gesagten – mit der Schöpfung analog umgehen, wie die beiden Söhne mit dem, was des Vaters ist, also entweder in vergegenständlichender Verschwendung auf der einen oder in zwanghafter, gesetzhafter Unterjochung auf der anderen Seite; oder in zahllosen Spielarten und Kombinationsmöglichkeiten dazwischen, die zuletzt alle aus einer empfängnislosen sich-selbst-gleichen Egozentrik entspringen. Immer wird dabei das vertrauensvolle Ja zur freien Liebesgabe des Vaters negiert. Der Vater wird zum geizigen Despoten stilisiert oder zum ohnmächtigen, zeugungsunfähigen Schwächling depotenziert. Der Mensch will dann nicht mehr Kind *dieses* Vaters sein und wird doch gerade zu einem

Abbild dieses Vaters, den er sich kraft seines Verdachtes und Misstrauens selbst erzeugt hat. Weil er ja nicht aus der Quelle seiner Zeugung empfangen will, muss er sich eben dort, in seinem Seinsgrund, selbst *verschließen* und zur Selbsterzeugung *entschließen*. Und er verweigert gerade dadurch die Möglichkeit der Fruchtbarkeit seiner Selbstwerdung durch Selbstempfängnis im Lebensvollzug im Haus des Vaters.

Die Möglichkeit des Atheismus aus Gottes freigebender Liebe

Möglich werden all diese Spielarten freilich gerade durch die Freigabe des Vaters in radikaler Tiefe. Weil der Vater im schöpferischen Akt das Sein schenkt¹¹, das reine Güte, reine Liebe, reiner Akt ist, meint er darin wirklich den Menschen als einen, der ihm Vertrauen entgegenbringen kann, obwohl genau das der Mensch zuerst und je neu lernen muss. Gott ruft den Menschen mit seiner Liebe an und behandelt ihn je schon als einen, der diesem Anruf liebend antworten kann, weil er es ja – wenn wir das pädagogische Verhältnis zugrunde legen – wiederum nur dadurch lernt. Er will ihn je mehr freigeben, und er muss ihm daher je schon sein Anwesen, das heißt auch: die Verfügung über die Schöpfung übergeben, weil antwortende Liebe nur in Freiheit und von Freien möglich ist. Aber genau darin liegt nun die Bedingung der Möglichkeit der Negation Gottes: A-theismus. Erst die Liebe Gottes zum Menschen als Freigabe macht den radikalen Atheismus möglich. Daher ist es auch naheliegend, dass erst in der Neuzeit mit der je größeren Erfahrung von Verfügbarkeit der entzauberten Natur durch den Menschen und mit der Beherrschung der Natur durch die Entdeckung und Anwendung ihrer Gesetze der radikale Atheismus im Abendland ermöglicht wird. Damit ist aber zugleich gesagt, dass in der Weise, in der sich der Mensch zur Schöpfung und zu sich selbst verhält, er sich zu demjenigen verhält, der ihm sich selbst und die Schöpfung je schon übergeben hat. Denn der liebende Vater hält das Seine nicht an sich. Die Schöpfung muss ihm nicht entrissen werden. Er hat sie immer schon aus Liebe verschenkt. Die Möglichkeit, je eigenmächtiger über die Schöpfung zu verfügen, ist Ausdruck der Radikalität ihrer Übergabe an den Menschen: «Was mir gehört, gehört auch dir» (Lk 15, 31). Mit dieser Erfahrung vertieft sich freilich auch die Erfahrung des Sich-selbst-überlassen-seins des Menschen in seinem Selbstverhältnis. Sich selbst durch Gott geschenkt sein heißt auch: je größere Freiheit und damit zugleich je größere Verantwortung für die Gabe. Die neuzeitliche Erfahrung einer freien, ihrer selbst mächtigen Subjektivität enthüllt ebenfalls die je tiefere Freigabe durch Gott. Ich bin mir gegeben heißt zugleich: Ich verantworte die Gabe auch je tiefer als Einzelner vor Gott, auch jenseits eines bloß kollektiven Zusammenhangs von gesellschaftlicher oder kirchlicher Norm.

Die Anfragen des Atheismus an die je eigene Gottesbeziehung

Der Umgang des Menschen mit sich selbst, mit dem Anderen und mit der Schöpfung als Ganzer zeigt also implizit *immer schon* darauf hin, in welchem Verhältnis der Mensch zum liebenden Vater lebt. Vollzieht er dieses Leben in der Grundhaltung der antwortenden, bejahenden Offenheit zum Anderen und zur Welt – und zwar weil er dazu durch das Ja des liebenden Vaters befreit ist – oder verfügt er die Welt und in ihr den Anderen aus dem inneren Ort einer sich auf sich selbst hin kon-zentrierenden Egozentrik? Die Antwort auf diese Frage wird uns kaum als klares Ja oder Nein gelingen können. Denn jeder und jede wird in sich Züge des jüngeren und älteren Sohnes entdecken, die dem Vater den vertrauenden, liebenden Gehorsam verweigern. Aus diesem Verständnis aber sind die Spielarten des Atheismus jeweils Akzente unseres je eigenen Selbstvollzugs, die dann zu mehr oder weniger systematisch gewordenen Denk- und Lebensformen geronnen sind. Der Atheismus entbirgt die Wahrheit über uns selbst als Kinder des Vaters, die beständig geneigt sind, sich von ihm und seinem liebenden, vertrauenden, verwandelnden Ja zu uns loszusagen oder sich immer schon davon losgesagt haben. Freilich entsteht daraus die Frage, wie dann der Mensch in dieses Vertrauensverhältnis zurückfindet, in dem Abhängigkeit und Gehorsam vom liebenden Vater einerseits und die Erfahrung von Freiheit andererseits nicht voneinander gespaltene und nachträglich zu versöhnende Aspekte sind, sondern immer schon zwei Seiten desselben, nämlich der Liebe. Wie also in den Zustand des Festes eintreten, das der jüngere Sohn als Heimgekehrter mit dem Vater feiern darf und bei dem er versteht, dass seine Zugehörigkeit zum Vater keine schlechte Abhängigkeit, sondern Bedingung seiner wahrhaftigen Freiheit ist? Muss der Mensch dazu durch die Not des Schweinehütens? Auch das lässt sich nicht einfach bejahen, denn wenn die eigene Not auch noch einmal von einem selbstzentrierten Ichpunkt aus angezielt und inszeniert würde, wäre diese noch einmal vom Ich her instrumentalisiert und immer noch im Interesse einer selbstmächtigen Verfügung eingesetzt, um sich gewissermaßen endlich selbst in den Zustand zu überführen, in dem man dann Vertrauen lernen kann. Aber das ist unmöglich: die vertrauenslose, atheistische Entfremdung kann nicht mit den Mitteln eben dieser Entfremdung überwunden werden. Der Mensch kann den gottfernen Zustand, in dem er ist, nicht aus eigener Kraft verlassen. Er ist erlösungsbedürftig.

Aber der eine, der einzige Sohn des Vaters, derjenige, der im Evangelium diese Geschichte erzählt, er kommt selbst, um als Einziger und stellvertretend für alle als fleischgewordene Liebe in Person den Liebesgehorsam dem Vater gegenüber zu erfüllen und zu leben.¹² Er erwählt im Liebesgehorsam die Knechtsgestalt seines Menschseins (Phil 2,7), um sich selbst in die athei-

stische Verlorenheit des Schweinestalles und des Kreuzes zu verdemütigen. So und nur so kann der erlösungsbedürftige Mensch in seiner Verlorenheit erfahren: Wie tief ich auch immer in Not und Verzweiflung versinke, die fleischgewordene Liebe meines Schöpfers war und ist immer auch schon dort – mit mir und für mich, um mich von dort zum Vater heimzuführen.

Der Schöpfer erwählt sich dazu eine Person, die durch ihn als neue, heile Schöpfung ein einziger, lebendiger, vertrauender Verweis auf die Liebe des Vaters ist. Sie ist als Urgestalt der Kirche, als heile Schöpfung, der Wohnort Gottes, sein «Anwesen», «mein Elternhaus», in dem und durch das alles auf ihn verweist. Sie ist lebendiges Gottvertrauen in Person. Hier, in *dieser* Gestalt der Kirche, ist jede atheistische Versuchung von Anfang an immer schon überwunden. Sie ist die erste der durch den einzigen Sohn befreiten neuen Menschen, auf die nach Paulus die ganze Schöpfung sehnsüchtig wartet.

ANMERKUNGEN

¹ Das hier Vorgestellte verdankt sich besonders dem Denken von *Ferdinand Ulrich*. Die Überlegungen schließen sich an eine Arbeit von ihm an, die voraussichtlich im Frühjahr 2006 im Johannes Verlag Einsiedeln (Freiburg) erscheinen wird: «Gabe und Vergebung. Ein Beitrag zur biblischen Ontologie»; vgl. auch *ders.* *Atheismus und Menschwerdung*, Einsiedeln 2. Aufl. 1975.

² Vgl. zur Deutung von Raum von Leib und Gefühl her: *H. Schmitz*, *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn 1990, darin bes. 275–320.

³ Vgl. *M. Buber*, *Das dialogische Prinzip*, Gerlingen 6. Aufl. 1992, 121: Hier spricht Buber vom «Dazwischen», was u.a. Michael Theunissen veranlasst hat, bei Buber von einer «Ontologie des Zwischen» zu sprechen. Vgl. *M. Theunissen*, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin/New York 2. Aufl. 1977, 243ff.

⁴ Vgl. besonders *F. Ulrich*, *Erzählter Sinn. Ontologie der Selbstwerdung in der Bilderwelt des Märchens* (Schriften III), 2. Aufl. Einsiedeln 2002; zum Verhältnis von Intersubjektivität und Intra-subjektivität vgl. *S. Oster*, *Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich*, Freiburg/München 2004, bes. 332–391.

⁵ Vgl. *R. Guardini*, *Gläubiges Dasein/Die Annahme seiner selbst*, Mainz/Paderborn 3. Aufl. 1993.

⁶ Auch im Folgenden ist das Gesagte selbstverständlich immer für Männer und Frauen gleichermaßen gemeint.

⁷ Vgl. *R. Spaemann*, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und jemand», Stuttgart 1996.*

⁸ Freilich darf hier erzieherische Liebe als unbedingte nicht im romantischen Sinn missverstanden werden, die alles Bedingte hinter sich lassen würde. Wirkliche Liebe sieht sehr genau den Anderen auch und gerade in seiner natürlichen Bedingtheit und entfaltet sich mitten in diesen Bedingungen. Sie zielt zwar auf den Ort der Unbedingtheit und meint den Anderen unbedingt, aber immer so, dass sie dabei natürliche Möglichkeiten, Fähigkeiten und Bedingtheiten des Anderen mit berücksichtigt. Sie wird daher immer auch behutsam und abgestuft vorgehen und im pädagogischen Verhältnis dem Jugendlichen geben, was für ihn gerade gut und nötig ist.

⁹ *Sth I*, 47,1 «produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. et quia per unam creaturam sufficienter representari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia».

¹⁰ Die personale Beziehung des Menschen zu Gott als Zielsinn der Schöpfung arbeitet – besonders inspiriert durch das Werk von F. Ulrich – M. Bieler heraus in seiner großen Studie: *Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf*, Freiburg /Basel/Wien 1991.

¹¹ *Thomas v. Aquin* I Sent 37, 1, 1: «creare autem est dare esse»; In de Div Nom 4, 3: «universaliter autem omnes substantias creat, dans eis esse».

¹² Vgl. *H.U. von Balthasar*, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 4. Aufl. 1975, S. 60f: «Die letzten Abgründe der widergöttlichen Freiheit klaffen dort auf, wo Gott in seiner Liebesfreiheit sich entschließt, in alle Verlorenheiten der Welt kenotisch abzusteigen. Mit diesem Abstieg enthüllt er sie: für sich selbst, indem er die Gottverlassenheit erfahren will, für die Welt, die an den Dimensionen der Gottesliebe nun erst ganz den Raum ihrer eigenen widergöttlich verwendbaren Freiheit ermisst. Nunmehr kann man die «Tiefen des Satans» ausforschen (Apg 2, 24). *Nunmehr ist erstmals echter, bewusster Atheismus möglich geworden*, den es vorher mangels eines echten Gottesbegriffes nicht wirklich geben konnte.» (Hervorhebung von S. Oster)

HOLGER ZABOROWSKI · FREIBURG

IM ZORN DIE LIEBE

Wie von Gott sprechen – und wie nicht¹

Gottes-Rede, Gottes Zorn

Die Theologie ist wissenschaftliche Gottes-Rede, Rede von Gott. Sie ist eine wissenschaftliche Disziplin, die auch eine Geschichte hat: Theologie ändert sich, sie ist immer auch die Theologie ihrer Zeit. Vielmehr noch: Sie muss sich, will sie verantwortete Gottes-Rede sein, immer auch mit ihrer Zeit auseinander setzen. Aber nicht nur die Theologie, auch unser Glaube hat seine Geschichte. Bei allem, was bleibt, gilt doch immer auch: Gottesbilder ändern sich auch, unser Glaube basiert nicht auf starren und abstrakten Ideen. Wie könnte es auch anders sein bei einem Gott, der ein Gott des Lebens, ein lebendiger Gott ist, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs weit eher als der Gott der Philosophen?

Bestimmte Aspekte unseres Gottesbildes und unserer Gottes-Rede können daher manchmal in den Hintergrund rücken, können ihre Bedeutung ändern, können auch missverständlich werden. Andere Aspekte können in den Vordergrund treten und bestimmend für unser Gottesbild werden. Daher ist in unserem Reden von Gott immer auch Selbstkritik vonnöten: Wo etwa gehen Aspekte verloren, die eigentlich von zentraler Bedeutung wären? Wo verliert die Theologie den Bezug auf ihre Geschichte? Wo wird sie ihrer Tradition und ihren Quellen untreu? Aber auch: Wo spricht sie eine Sprache, die veraltet ist und sich selbst überholt hat? Wo konserviert sie nur alte Hüte und füllt alten Wein in alte Schläuche? Wo macht sie den Glauben unnötig schwierig, wenn nicht sogar unmöglich? Hier zeigt sich der Ort verantworteter Gottes-Rede: Irgendwo dazwischen, zwischen Extremen, die es zu vermeiden gilt, zwischen den eigenen Wünschen und den fremden Ansprüchen, zwischen einer falscher Treue zur Geschichte und einer falschen Anpassung an die Gegenwart, zwischen Gott und Mensch. Ein irgendwie unmöglicher Ort, aber ein Ort, den es immer neu zu finden gilt.

HOLGER ZABOROWSKI, Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotion an der Universität Oxford. Wissenschaftlicher Assistent für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i.Br.

Gerade auch, wenn es um den Zorn Gottes geht. Denn der Zorn Gottes gehört zu den Vorstellungen, die innerhalb der zeitgenössischen Theologie nicht mehr so recht ihren Ort finden, die abseits stehen, hin und wieder, wie alte Bekannte, die uns fremd geworden sind, denen wir aber immer noch Höflichkeitsbesuche abstatten, aufgesucht werden, manchmal abgestaubt werden, aber kaum noch in den Blick geraten, wo es wichtig wird, wo es weh tun kann. Es passt nicht so recht, dass Gott – auch – zornig sein soll. Man stellt die in Bibel und Geschichte gut fundierte Rede vom Zorn Gottes unter Ideologieverdacht oder verdrängt und vergisst sie. Gottes-Rede erscheint einfacher, gewiss, wenn man sich auf die netten, die freundlichen Aspekte Gottes beschränkt: der liebe Gott, Großvater, Mutter, Freund und Geliebte, barmherzig und gnädig, gut und gerecht. Wäre Zorn, ein zorniger Gott nicht ein Rückfall in eine mythische Zeit, in der die Götter fern auf dem Olymp in ihren Gefühlen den Menschen so nahe waren: neidisch und eifersüchtig, zornig und aufgebracht, liebend und wohlwollend? Ist Gott nicht auch nach gutem biblischem Zeugnis die Liebe? Kann die Liebe aber zornig werden? Und müsste man nicht ohnehin jede Gefahr, einem nach menschlichen Maßen gedachten Gott aufzusitzen, vermeiden? Gott ist fremd, ein anderer, der ganz Andere, die dunkle Nacht, alles dies lieber als: zornig. Wie könnte er nur?

Zunächst einmal scheint mit der Beschränkung auf diese Attribute Gottes viel erreicht: Das Problem der Rechtfertigung Gottes angesichts des Bösen stellt sich in anderer, weniger drastischer Weise: Denn zumindest kann das Böse oder Übel nicht auf den Zorn Gottes geschoben werden, da Gott, so liegt es dann in seiner Definition, gut und lieb, aber nie zornig ist: Der Theologe als Zaubermeister, der schwere, aber vielleicht an den Kern des Christentums reichende Fragen zum Verschwinden bringt. Nur: Wer nicht fragt, bleibt dumm. Schwere Fragen werden nicht dadurch beantwortet, dass auf die Frage verzichtet wird oder dass die Frage umformuliert oder entschärft wird, sondern dadurch, dass man sie als Antrieb zu neuerem, tieferem Suchen und Nachdenken versteht und dass man erkennt, dass manche Fragen sich nicht so beantworten lassen, wie wir es gerne hätten. Denn ansonsten wird die Gottes-Rede kitschig, naiv, wenn nicht sogar zynisch. Von Gott zu reden ist nicht leicht. Wer würde das Gegenteil behaupten?

Vom Zorn Gottes zu reden kann daher weh tun. Vielleicht aber handelt es sich um einen notwendigen Schmerz: Denn verliert man nicht auch viel, wenn man auf eine Vorstellung wie die des Zornes Gottes verzichtet? Es zeigt sich immer wieder – nicht nur in der Theologie – dass man auf bestimmte Begriffe oder Vorstellungen nicht einfach verzichten kann, ohne dass es unter Umständen gravierende Änderungen im Gesamtgefüge gibt. Es muss dabei nicht sofort alles ins Rutschen geraten und in den Bach fallen.

Vorerst können kleine Unebenheiten, Risse in der Fassade oder Schwerpunktverschiebungen möglich sein. Aber langfristig? Was, wenn der liebe und nie zornige Gott, den sich einige Theologen zurechtgeschneidert haben, eher unseren Befindlichkeiten und Bedürfnissen nach kuscheliger Wärme und Vertrautheit entgegen kommt, als dem, was wir – stammelnd nur – Gott nennen? Gott ist die Liebe, gewiss, aber wer immer dies sagt, muss sich bewusst bleiben, welchen Missverständnissen diese Aussage ausgesetzt bleibt und immer wieder ausgesetzt ist und wie sehr ein falsches, ein einseitiges oder zu anthropomorphes Verständnis von Liebe zu einem falschen Verständnis Gottes führen kann.

An den Zorn Gottes zu erinnern ist daher ein wichtiges Unterfangen für die heutige Theologie: Zu erinnern an eine Vorstellung, die in der Bibel wie auch in der theologischen Tradition gut belegt ist und die uns heute sicherlich sehr problematisch erscheint: zu anthropomorph, zu problematisch, zu schwierig. Daher gibt es keine Frage, ob an den Zorn Gottes zu erinnern sei. Ja. Der Gott der Bibel ist auch ein zorniger Gott, weil er der Gott der Liebe ist. Allerdings gibt es wohl Fragen darüber, wie an den Zorn Gottes zu erinnern sei. Und hier zeigen sich die berechtigten und ohne jeden Zweifel wichtigen Anliegen, aber auch die Grenzen eines theologischen Programms, wie es etwa Ralf Miggelbrink vorschlägt.

Gibt es Wahres im Falschen?

Denn so wichtig das Anliegen seiner Rehabilitierung des Zornes Gottes, so sehr erstaunen doch einige zentrale Aspekte der Durchführung dieses Programms. Es reicht nicht, einfach an die «prophetische Intuition für die Gottesrede» zu erinnern und ein Plädoyer für einen erneuerten Tun-Ergehen-Zusammenhang zu entwickeln. Hier sind für den Christen nicht die alttestamentlichen Propheten die letzte Instanz, sondern die, bei aller Kontinuität, doch differenzierteren Zeugnisse des Neuen Testaments, die sich, so zeigt Miggelbrink selbst, bis ins Alte Testament zurückverfolgen lassen. Wer – richtigerweise – weiter an einem Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen festhalten möchte, muss diesen Zusammenhang in einen Raum stellen, der den Bereich rein weltlicher Geschichte (Stichwort: Jenseits und Transzendenz des Gerichtes) und eines nach rein menschlichem Ermessen verstandenen Ergehens (Stichwort: Transzendenz des Willens Gottes) übersteigt. Denn wir machen nicht nur oft die Erfahrung, dass es dem Sünder oft besser geht als dem Gerechten, wir wissen auch gar nicht mit letzter Sicherheit und in einer für alle Situationen gültigen Weise, was es eigentlich bedeutet, dass es einem Menschen besser oder schlechter ergeht. Wir stoßen hier an schwere (und auch nicht gerade populäre) Geheimnisse: vom Sinn des Leidens etwa oder von der Fremdheit des göttlichen Willens.

Miggelbrink skizziert eine Theologie des Zornes Gottes, die den Zusammenbruch des Falschen vornehmlich auf politische und zeitgeschichtliche Ereignisse – wie etwa die Bombardierung Dresdens – bezieht und ihn «nicht als Fatum oder als strategisch vermeidbare Folge falschen Handelns deutet, sondern die den Zusammenbruch des Falschen als Ordnung und Gesetz der Welt bejaht» und in Zusammenhang mit der «Bekehrung der Herzen» bringt. Diese Theologie ist allerdings höchst problematisch und wirft mehr Fragen auf, als sie beantwortet: Was ist denn eigentlich das Falsche?

Dies zu bestimmen, scheint zunächst nicht schwer: Die Befreiung von Auschwitz, das Ende des Zweiten Weltkrieges oder des Stalinismus – keine Frage, hier brach Falsches zusammen. Dass Gottes Wille sich letztlich menschlichem Begreifen entzieht, bedeutet nicht, dass Gott willkürlich wäre oder unsere moralischen Intuitionen bloße Konventionen wären. Über das Falsche, über die Sünde lässt sich sinnvoll reden. Fragen tauchen aber auf, wenn es zum einen darum geht, genauer zu bestimmen, was eigentlich das Falsche ist und wie es zu verstehen ist, und wenn es zum anderen um die genauere Interpretation des Zusammenbruchs des Falschen geht. Was also ist das Falsche? Welche Kriterien gibt es für die Bestimmung des Falschen? Gibt es etwa minimale Opferzahlen, die das Falsche für einen theologisch gedeuteten Zusammenbruch qualifizieren? Und: Wann soll eigentlich das Falsche zusammenbrechen? Wann haben die Nazis das Fass zum Überlaufen gebracht? Und vor allem: Was, wenn das Falsche nicht zusammenbricht? Ist dann keine Bekehrung notwendig? Zeigt sich Gottes Zorn bereits im Falschen? Oder nur in seinem Zusammenbruch?

Wer als Theologe in dieser Weise zu schnell zu viel über das Falsche und seinen Zusammenbruch zu sagen weiß, gerät ins Straucheln und verheddert sich schnell in zwei Voraussetzungen: einer geschichtstheologischen und einer politisch-theologischen: Gottes Handeln (und damit auch sein Zorn) zeigen sich erstens in einer von uns von außen zweifelsfrei identifizierbaren Weise in der Geschichte, und dieses Handeln hat zweitens einen direkten Bezug etwa auf die Verfasstheit unserer politischen Gemeinschaften – und umgekehrt. Für beide Voraussetzungen gibt es reiche, oft sehr unselige Belege in der Geschichte des Christentums, aber zumindest das westliche Christentum ist sich zunehmend bewusst geworden, dass das Verhältnis zwischen Theologie auf der einen und Geschichte und Politik auf der anderen Seite vorsichtiger bestimmt werden müsse: Um der Freiheit des Menschen und der Güte und Transzendenz Gottes willen. Es gibt ein Eigenrecht der Sachlogik, das nicht zu schnell theologisch eingeschränkt oder gedeutet werden sollte. Dies, die Betonung der Sachlogik und ihres Rechts, aber neutralisiert das Geschehen nicht. Es deutet es von seinem sachgemäßen primären Bezugsrahmen her: die Freiheit des Menschen, die Verstrickung

in Strukturen von Gewalt und Sünde oder auch die Natur und ihre Unberechenbarkeit. Hier zu schnell etwas kurz zu schließen, wäre fatal.

Aber auch die zweite Voraussetzung, nämlich die politisch-theologische, steht auf wackligen Füßen – und zwar nicht nur aufgrund der Probleme, die mit der geschichtstheologischen Voraussetzung verbunden sind. Denn worin liegen überhaupt die politischen Implikationen des Christentums? Wäre nicht – mit Augustinus und vielen anderen – stärker an die Differenz und die Spannung zwischen *Civitas Dei* und *Civitas terrena* zu erinnern? Und lässt sich überhaupt so genau zwischen diesen beiden Ebenen – der Ebene des Einzelnen und der der Gemeinschaft – unterscheiden? Warum soll sich der Zorn Gottes denn nicht auch im Leben des Einzelnen, ganz privat gewissermaßen, äußern? Man darf das nicht ausschließen, darf aber auch nicht mit dem Zorn Gottes als Interpretament von außen das Leben anderer Menschen deuten. Der Zorn – wie auch die Liebe Gottes – sind Begriffe, die innerliche Erfahrungen des Menschen mit Gott deuten, sie können aber nicht dem Theologen dazu dienen, Geschichte oder politische Abläufe – und genauso wenig Biographien einzelner Menschen – mit allgemein verbindlichem Anspruch zu interpretieren.

Es scheint, dass ein wichtiger, in der Geschichte der Theologie zentraler Unterschied hier helfen könnte: der Unterschied zwischen dem absoluten Heilshandeln Gottes und dem Geschichtswillen Gottes. Wenn dieser Unterschied nicht mehr gesehen wird, ist man schnell bei einer Geschichtstheologie, die allzu genau weiß, welchen Sinn die menschliche Geschichte hat und wie einzelne Ereignisse innerhalb dieser Geschichte zu verstehen sind. Und der Schritt zu einer Geschichtsphilosophie, die diesen Sinn der Geschichte in die Hand des Menschen legt, die also nicht nur aus der Rückschau Ereignisse interpretiert, sondern mit Blick auf die Zukunft Ereignisse fordert, spricht: zu einer politischen Theologie tendenziell theokratischer oder sogar totalitärer Prägung, ist auch nicht mehr fern. Zu Recht sind wir heute diesen Versuchen gegenüber, Geschichte (und dazu gehört ja auch der Zusammenbruch des Falschen) und die Intentionen Gottes hinter der Geschichte verstehen zu wollen, skeptisch geworden. Hier wissen wir viel weniger, als wir oft beanspruchen. Das gilt gerade auch für den Theologen: Was aus der Perspektive des absoluten Heilshandeln Gottes falsch ist oder nicht und wie eindeutig etwas falsch ist – wer wollte das sagen – wenn nicht Gott selbst? Und was den Geschichtswillen Gottes betrifft, so bedeutet dies, zunächst einmal hinzunehmen, was geschieht und – in Demut, gewiss – vertrauen, dass in ihm Zorn und Liebe Gottes erfahren werden können und dass es so *sub specie aeternitatis* gut ist. Man darf dies nicht als gelungenen Versuch der Theodizee verstehen, sondern als demütige und hoffende Einsicht in die Begrenztheit unseres Wissens. Macht Hiob etwa etwas anderes? Nur wenn mit der Vorstellung vom Zorn Gottes auch dieser wichtige

Unterschied wieder in die Diskussion gebracht wird, lässt sich überhaupt sinnvoll vom Zorn Gottes sprechen: als Reflexionsbegriff einer inneren Erfahrung. Ansonsten ist die Rede vom Zorn Gottes bestenfalls naiv («Kleine Sünden bestraft der liebe Gott sofort ...»), schlimmstenfalls zynisch. Für diesen Zynismus liefert Miggelbrink ein – ohne Zweifel: unbewusstes – Zeugnis: Das Buch *Der Brand. Deutschland im Bombenkrieg 1940-1945*², so argumentiert er, könne bewusst machen, «welche religiöse und moralische Leistung des deutschen Volkes darin bestand, dass das politisch relevante Selbstbild der Deutschen nach dem Krieg nicht durch die eigenen Traumata der Bombennächte bestimmt wurde, sondern durch die Scham angesichts der eigenen Schuld. Was bedeutet das aber anderes, als das eigene Leiden als gerechtes Gericht zu bejahen, obwohl es in Millionen von Einzelfällen zutiefst ungerecht war». Sehen wir einmal von Miggelbrinks fragwürdiger Interpretation der deutschen Nachkriegsgeschichte ab, so bleibt doch offen, wenn nicht sogar undeutlich, wie Miggelbrink das «gerechte Gericht» aller, Gott, das Leiden der einzelnen Menschen und auch die Sachlogik zusammen denkt und warum und inwiefern der ansprechbare Gott und nicht einfach nur das blinde Schicksal in allem Leiden begegnet. Man wünschte sich hier etwas mehr Klarheit und begriffliche Schärfe – gerade angesichts der mit diesem Thema verbundenen möglichen Missverständnisse und Probleme.

Wie also vom Zorne Gottes sprechen?

Wie aber ist dann vom Zorne Gottes zu reden? Zunächst einmal ist auch hier – wie in vielen anderen Bereichen – theologischer Minimalismus gefordert: soviel Theologie wie nötig, so wenig wie möglich (damit die Theologie dort umso stärker ist, wo sie nötig ist). Denn wer hier zu schnell und zu viel spricht, ist nicht nur im theologischen Sauseschritt bei allzu anthropomorphen und mythischen Gottesbildern. Es ist auch nur noch ein kurzer Schritt zu einem Wissen über die Welt, ihre Geschichte und den politischen Bereich, das Theologen so nicht ansteht. Und auch nur ein kurzer, ein sehr kurzer Schritt zu den Positionen jener doch so frommen, doch so wohlwollenden Erfüllungsgehilfen des Zornes (weit eher noch als der Liebe) Gottes, die sich gerade auf der Bühne der Weltgeschichte tummeln – mit teils gänzlich gegensätzlichen Absichten. Es gibt ein Recht der Sachlogik und eine Pflicht zur theologischen Abstinenz. Wir müssen mit dem Zorn Gottes rechnen, gewiss, aber worin sich der Zorn Gottes äußert: Wer wollte dies genau sagen? Und ob sich der Zorn Gottes in einem bestimmten Ereignis geäußert hat oder nicht? Wer wüsste dies und wollte zu schnell von «gerechtem Gericht» sprechen und das «Falsche» benennen?

Anders also ist zu reden vom Zorne Gottes, vorsichtiger, möglicher Gefahren und Missverständnisse bewusst, auch demütiger und im Wissen um

die Grenzen einer jeden Gottesrede und um die Fremdheit gerade auch des biblischen Gottes. Nur darf man auch nicht in das andere Extrem fallen und im Schweigen verharren. Es gilt, eine Mitte zu finden: zwischen Geschwätz und Sprachlosigkeit, zwischen Vertrautheit und Andersheit, zwischen Wissen und Mysterium, um die richtige Intuition vor falschen Konkretisierungen zu bewahren.

Gott, so glauben wir, ist nicht gleichgültig. Wir, seine gesamte Schöpfung sind ihm nicht gleichgültig. Er kümmert sich um uns, er ist interessiert. Inter-esse, das heißt: Dazwischen-sein, Dabei-sein. Gott ist nicht ein leidenschaftsloser Geist, sondern verfügt auch über Wille und Gefühl. Und daher wäre es falsch (bei allen Grenzen menschlicher Gottes-Rede), ihm nur bestimmte Gefühle zuzuschreiben, nicht aber auch den Zorn. Wenn die Rede von der Liebe Gottes theologisch sinnvoll sein soll, dann muss man auch vom Zorn Gottes sprechen: Wer liebt, aber nicht zornig sein kann, liebt eigentlich nicht. Denn Liebe bedeutet, ein Risiko einzugehen, sich zu öffnen, sich zu geben, sich auszuliefern, verletzbar zu werden. Zornig zu sein, bedeutet aber nicht nur (und vielleicht nicht vorrangig), aufzubrausen, aggressiv und gewalttätig die enttäuschte Liebe zu rächen. Es gibt, unter Menschen, diese Erscheinungsform des Zorns. Aber es ist nicht die einzige und vielleicht auch nicht die ursprüngliche. Vielleicht muss man auf andere Aspekte des Zorn zurückgehen, als dies meist geschieht, um zu verstehen, wie man heute noch verantwortet vom Zorn Gottes sprechen kann.

Das Wort «Zorn» geht auf eine Wurzel mit der Bedeutung «spalten» zurück: Im Zorn drückt sich eine Spaltung, eine Trennung, eine Entfremdung aus. Daher bezeichnet Zorn auch Enttäuschung und Leid des Zornigen. Zornig sein kann daher auch bedeuten, sich zurückzuziehen und auf Antwort, eine Besinnung und Bekehrung zu warten. Denn Liebe – und auch die Liebe des Menschen zu Gott – lässt sich nicht erzwingen. Sie bedarf der Freiheit und des Vor-laufs der Liebe. Theologisch spricht man hier von Gnade. Und auch hier erfahren wir mehr auf Golgatha als in den Bombennächten von Dresden oder bei den alttestamentlichen Propheten. Auch dies eine unlieb-same Wahrheit: Für den Christen gibt es einen Primat von Leben, Tod und Auferstehung Christi, von dem her Freude und Leid zu verstehen sind. Und dies, Leben, Tod und Auferstehung Christi zeigen, dass Gott so zornig, so verletzt, so am Menschen interessiert war, dass er selbst Mensch wurde, um die Spannung zwischen Gott und Mensch aufzuheben – mit allen Konsequenzen.

ANMERKUNGEN

¹ Bei diesen Überlegungen handelt es sich um die überarbeitete und stark erweiterte Fassung eines Textes, der unter dem Titel «In Dresden oder auf Golgotha? Wie vom Zorn Gottes sprechen? Eine Erwiderung auf Ralf Miggelbrink» ursprünglich im *Christ in der Gegenwart* 57 [2005], 61-62) erschienen ist und auf einen Text von Ralf Miggelbrink («Gott will nicht den Tod des Sünders. Warum vom Zorn Gottes zu sprechen ist», in: *Christ in der Gegenwart* 57 [2005], 53-54) antwortet. Für weitere Arbeiten Miggelbrinks zu diesem Thema vgl. Ralf Miggelbrink, *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002; ders., *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg, Basel, Wien 2000. In beiden Büchern finden sich für die zeitgenössische Theologie wichtige Denkanstöße. Im Folgenden beschränke ich mich allerdings auf die problematische Dimension der von Miggelbrink versuchten Rehabilitation des Zornes Gottes, wie sie in «Gott will nicht den Tod des Sünders. Warum vom Zorn Gottes zu sprechen ist» Ausdruck findet. Die Bezüge auf Miggelbrink beziehen sich auf seinen im *Christ in der Gegenwart* veröffentlichten Text.

² Vgl. Jörg Friedrich, *Der Brand. Deutschland im Bombenkrieg 1940-1945*, München ¹³2003.

AVERY CARDINAL DULLES

EUCHARISTIE: DAS LEBENDIGE GESCHENK JESU

Die Eucharistie ist ganz und gar Geschenk. Genau im Akt ihrer Einsetzung sprach Jesus über das Brot: *«Das ist mein Leib, der für Euch hingegeben wird»*, und über den Becher mit Wein: *«Das ist der Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut, das für Euch und für alle vergossen wird»* (Römisches Meßbuch).

Es ist das größte Geschenk, das wir uns vorstellen können: der Herr selbst. Thomas von Aquin sagt dazu im *Pange lingua*: *«se dat suis manibus»*. Er gibt sich selbst mit seinen eigenen Händen; er ist beides, der Geber und die Gabe. An anderer Stelle heißt es bei Thomas: er ist das lebendige und lebenspendende Brot (*«panis vivus et vitalis»; «panis vivus vitam praestans homini»*). Im Hymnus *Verbum supernum*, der am Fronleichnamsfest in der Laudes, dem Morgengebet der Kirche, gesungen wird, schildert Thomas das ganze Leben Christi als Geschenk. In der Geburt schenkt er sich, um unser Weggefährte zu sein, indem er mit uns ißt, um uns Speise zu werden, im Sterben wird er unser Lösegeld, und in seiner Herrschaft zu unserem Lohn.¹ All diese vier Gaben, so scheint es mir, sind in der Eucharistie zusammengefaßt. Der eucharistische Christus ist unser Weggefährte, unsere Nahrung, unser Lösegeld und unser Lohn.

Die Reihenfolge ändernd, lassen Sie mich damit beginnen, das Sakrament als Lösegeld beziehungsweise Opfer zu betrachten, danach nehme ich die jeweils anderen genannten drei Aspekte auf.

1. OPFER

Jesus kam in die Welt, um sie durch sein Leiden und seinen Tod zu erlösen. Nazareth und Bethlehem waren in sich hingeordnet auf Golgatha. Jesus eilte ungeduldig der Stunde entgegen, um deretwillen er in die Welt gekommen war (vgl. Joh 12,27). Als er mit der erwählten Schar der Zwölf zu Tische saß, sagte er: *«Verlangt, ja verlangt hat es mich, dies Pascha mit euch zu essen, bevor ich leide»* (Lk 22,15). Durch das Vergießen seines Blutes bot er das Lösegeld, das überreichlich den Preis für unsere Sünden und die Sünden der ganzen Welt bezahlt (vgl. 1 Petr 1,19; 1 Joh 2,2).

AVERY DULLES S.J., geb. 1918 in Auburn/New York. Studium der Philosophie, Kunst, Theologie, Jura und Literatur. Am 26.11.1940 konvertierte er zur kath. Kirche. Vierjähriger Dienst bei der Marine. Ein Jahr pastorale und asketische Ausbildung in Münster/Westfalen. Anschließend Theologiestudium in Rom an der Päpstl. Universität Gregoriana bis zum Doktorat im Jahr 1960. Lehrtätigkeit an mehreren amerikanischen Universitäten. 2001 zum Kardinal ernannt. – Die Übersetzung besorgte Christoph Berchtold.

Im *Pange lingua* rühmt Thomas von Aquin deshalb die Großherzigkeit des Völkerkönigs, der sein Blut vergoß als Einsatz und Preis für die Erlösung der Welt (*«quem in mundi pretium / Fructus ventris generosi / Rex effudit gentium»*).

Mancher schaudert voller Schrecken zurück vor dem Gedanken an ein blutiges Opfer Christi. Aber dieses Zurückschrecken sollte uns nicht daran hindern, anzuerkennen, daß es nach den Plänen Gottes notwendig vorgesehen war, daß Jesus leiden und sterben mußte, bevor er in die Herrlichkeit des Vaters eingehen konnte (vgl. Lk 24,26). Die Passion ist nicht bloß ein unglücklicher Zufall. Sie geschah und entfaltete sich nach dem überlegten Plan und im Vorauswissen Gottes (vgl. Apg 2,23), der seinen Sohn in die Welt sandte, damit er für uns zum Opfer wird. Sein Opfer ist das einzige, das Gott ganz gefällt.

Papst Johannes Paul II. hat, eine ungesunde Tendenz richtig stellend, die das Verständnis der Eucharistie auf ein bloßes geschwisterliches Mahl reduzieren will, mehrfach bekräftigt, daß die Eucharistie vor allem anderen ein Opfer ist.² Der Prophet Malachias sagte eine Zeit voraus, in der an jedem Ort ein reines Opfer dargebracht wird, vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang, damit der Name des Herrn überall unter den Völkern gepriesen werde (Mal 1,11). Die Kirche versteht diese Stelle als eine Voraussage der Eucharistiefeier, die fortdauernd als ein lebendiges Opfer irgendwo auf dieser Erde zu jeder Stunde des Tages und der Nacht dargebracht wird.

Leicht vorstellen könnten wir uns: während die Kreuzigung das Opfer ist, ist die Eucharistie schlicht eine Erinnerung an dieses Opfer. Das Konzil von Trient hat aber definiert: die Eucharistiefeier selber ist ein wahres und authentisches Opfer (*«verum et proprium sacrificium»* DS 1751). Immer wenn der Priester am Altar die Einsetzungsworte spricht, bewirkt er dadurch die reale Gegenwart dessen, der das göttliche Opfer ist. Dabei wird (um es sprachlich so zu fassen) jenes Opfer wiederum gegenwärtig, durch das die Welt erlöst ist. Die ganze Gemeinde schließt sich dem Priester an und bringt das heilige Opfer mit und durch dessen Dienst dar. Die Vollmacht, diese höchste Handlung der Religion vollziehen zu können (beziehungsweise daran teilzuhaben), ist ein kaum ausdenkbares Geschenk.

Die Messe ist kein neues Opfer. Sie fügt dem nichts hinzu, was sich in Jerusalem unter Pontius Pilatus ereignete. Es handelt sich um dasselbe Opfer, weil der Priester und das Opfer dieselben sind. Christus ist in der Feier der Eucharistie der Haupthandelnde, und er opfert sich selbst auf dem Altar. Doch die Weise des Opfers ist unterschiedlich: nicht blutig, sondern unblutig. Viele Theologen sprechen (in meinen Augen zurecht) von der Eucharistie als einem «sakramentalen Opfer», das auf mystische Weise das Kreuzesopfer neu gegenwärtig setzt. Papst Johannes Paul II. sagt: *«Dieses Opfer wird gegenwärtig und dauert auf sakramentale Weise ... fort»*. (Ecclesia de Eucharistia, 12).

Wenn wir die Eucharistie als Opfer betend in den Blick nehmen, tun wir gut daran, uns die vier Gründe bzw. Ziele jedes Opfers vor Augen zu führen, wie sie in der Theologie beschrieben werden: Lob, Dank, Versöhnung und Bitte. Bevor wir über Sünde und Wiedergutmachung nachdenken, müssen wir uns in Erinnerung rufen: selbst wenn es in der Welt keine Sünde gegeben hätte, und sogar wenn wir keiner göttlichen Hilfe bedürften, stünden wir in der Pflicht, Gott durch Opfer zu ehren, denn diese sind äußere Zeichen für unseren inneren Respekt und unsere

Unterordnung, die wir seiner grenzenlosen Gutheit schulden. Als leibliche Wesen bringen wir sichtbare Opfer dar, um Gott als den zu loben, der er in sich selbst ist, und um ihm zu danken für allen Segen der Schöpfung und der Erlösung. Beim letzten Abendmahl hat Jesus Brot und Wein gesegnet, dabei Gott dankgesagt (Mt 26,26f.), das Brot und den Wein konsekriert und als Kommunion seinen Jüngern gereicht.

Theologen erklären uns, daß das griechische Wort *«eucharistia»* eine Übersetzung des hebräischen Begriffs *«todah»* ist, womit ein bestimmter Typus eines gemeinschaftlichen Mahles bezeichnet wird: ein Mahl, zu dem ein Mensch, der aus großer Gefahr oder großem Unglück errettet wurde, seine Freunde einlud, damit sie zusammen mit ihm Gott dankten. Wenn dies in der Tat die Wurzel des Wortes *«Eucharistie»* ausmacht, so können wir daraus ableiten, daß Jesus das Letzte Abendmahl als ein Mahl mit seinen Freunden gefeiert hat, um damit – im Voraus – Gott zu loben und zu danken für die Befreiung aus dem Tod, welchen auf sich zu nehmen er bereit war. In jeder Eucharistiefeier preisen wir Gott (besonders im Gloria) und sagen ihm Dank, besonders im Hochgebet. Wir danken ihm dafür, daß er die Welt schuf und in seiner Vorsehung lenkt, am meisten aber dafür, daß er Jesus von den Toten erweckt und ihn zu seiner Rechten erhöht hat.

Die Eucharistie, Opfer des Lobes und Dankes, ist zum dritten ein Opfer der Versöhnung, d.h. der Sühne und der Wiedergutmachung. Diese wichtige Wahrheit, nachdrücklich betont auf dem Konzil von Trient (DS 1753), findet sich implizit schon in den Einsetzungsworten Jesu, wie sie in jedem der approbierten Hochgebete wiedergegeben werden. Dort ist die Rede vom *«Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut, das für euch und für alle vergossen wird zur Vergebung der Sünden»* (vgl. Mt 26,28). Die getrennt vorgenommene Konsekration des Brotes, das zum Leib Christi wird, und die des Weines, der zu seinem Blut wird, erinnern symbolisch an seinen Tod, denn als er starb, wurden sein Leib und sein Blut getrennt.

Ein vierter und letzter Gedanke: die Eucharistie ist Bittopfer. Kurz vor dem Kommunionempfang beten wir das Vater Unser, das der *Katechismus der Katholischen Kirche*, einer Formulierung Thomas von Aquins folgend, als das *«vollkommenste»* aller Gebete bezeichnet. *«In ihm wird ... um alles gebeten, wonach wir in richtiger Weise verlangen können»* (KKK 2763). Die Texte des Meßbuches sind reich an Bitten für die Kirche, für die ganze Welt und um bestimmte Gaben, den jeweiligen Zeiten des Kirchenjahres entsprechend, beziehungsweise den Festen und Gedenktagen. Im Falle der Votivmessen geht es um die spezifischen Bedürfnisse und Intentionen derer, die das Opfer feiern. Die Eucharistie ist somit eine besonders wirksame Weise des Bittgebets, für die Lebenden wie für die Verstorbenen. Wir flehen zu Gott, auf den liebenden Gehorsam seines Sohnes zu schauen, in dessen Namen wir unsere Bitten vortragen. Dabei erinnern wir uns an seine Verheißung, daß er uns nichts von dem vorenthält, worum wir ihn in seinem Namen bitten (vgl. Joh 16,23).

Diejenigen von uns, die regelmäßig die Messe besuchen oder feiern, sind in Gefahr, in eine geistlose Routine zu geraten, mit einer allzu geringen persönlichen Anteilnahme. Das Zweite Vatikanische Konzil hat zur *«vollen, bewußten und tätigen Teilnahme»* aufgerufen (SC 14). Das ist einer der Gründe, warum das Konzil Vorsorge dafür traf, die Meßfeier in der jeweiligen Muttersprache zu ermöglichen. Der heilige Paulus, an die Korinther schreibend, fragt, wie die Versammlung mit *«Amen»*

antworten kann, wenn sie gar nicht versteht, was gesprochen wird (1 Kor 14,16). Wir sollten versuchen, den Gebeten und Handlungen der Liturgie zu folgen, und nicht stattdessen unsere Gedanken umherschweifen lassen, wie wir zu tun geneigt sind.

Der Priester fordert die Gläubigen auf, dafür zu beten, daß das Opfer – *«mein und euer Opfer, Gott dem allmächtigen Vater gefalle»*. Beiden, Priester und Gemeinde, kommt die Aufgabe der Opfernden zu. Wenn der Priester die Hostienschale und den Kelch erhebt, sollten wir im Geist unsere eigenen Intentionen und in der Tat unsere ganze Person mit dazulegen. Wir opfern Gott unsere Gaben als eine Weise des Lobes und Dankes an ihn für all das, was er ist, und was er an uns und an allen, die uns lieb sind, getan hat, besonders in seinem Sohn. Wir tun dies auch in der Hoffnung, daß Gott uns unsere Sünden vergibt und uns in eine größere Nähe mit sich hineinnimmt, uns dadurch erlösend von Versuchungen und Prüfungen, die unsere eigenen Kräfte übersteigen.

2. GASTMAHL

Der zweite Aspekt: die Eucharistie ist ein Gastmahl, ein festliches Opfermahl. Dies wird lebhaft vorausbedeutet durch das Osterlamm, das im Tempel geschlachtet und dann in den einzelnen Haushalten eingenommen wurde, um der Errettung der Kinder Israels zu gedenken durch das Blut der Lämmer, die in Ägypten zur Zeit des Pharaos geschlachtet wurden. Johannes der Täufer zeigt auf Jesus als Lamm Gottes, und Paulus spricht von ihm als *«unser Pascha»*, *«unser Osterlamm»* (1 Kor 5,7). Er erfüllt, was im Exodus vorausbedeutet ist. Das Mahl ist nicht völlig vom Opfer zu trennen, welches es zur Vollendung führt. Ein wesentlicher Teil der Eucharistiefeier ist daher der Empfang des eucharistischen Brotes und des kostbaren Blutes, letzteres wenigstens durch den zelebrierenden Priester bzw. die Konzelebranten. Doch sind die Gläubigen gleichermaßen eingeladen, den Leib Christi zu empfangen und sein Blut zu trinken, und so durch ihn zu leben (vgl. Joh 6,55-57).

Das vierte Evangelium verbindet die Eucharistie mit der Geschichte von der Vermehrung des Brotes und der Fische auf den Hügeln über dem See von Galiläa. Das gewöhnliche Brot, mit dem Jesus die Menge speiste, ist daher Typus oder Symbol der Eucharistie, wie es das Manna war, mit dem Moses die Israeliten auf dem Zug durch die Wüste nährte. Diese Wunder waren dazu bestimmt, Schwäche oder gar den Hungertod abzuwehren, oder, eher positiv gewendet, den Leib zu erhalten und den Gaumen zu erfreuen. In der Eucharistie belebt Jesus sein Volk mit der Speise der Engel, dem wahren Manna, das vom Himmel kommt, und das allein jenes Leben schenkt, das ewig währt. Jesus verdeutlicht diesen Unterschied in seiner Rede in Kafarnaum. *«Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter haben in der Ödnis das Manna gegessen und sind gestorben. Das ist das Brot, das aus dem Himmel niedersteigt, daß, wer davon ißt, nicht sterbe. Ich bin das lebendige Brot, das aus dem Himmel niedergestiegen. Wenn einer von diesem Brot ißt, wird er leben auf Weltzeit hin. Und das Brot, das also ich geben werde: mein Fleisch ist es – für das Leben der Welt»* (Joh 6,48-51). Mit anderen Worten: das Manna mag aus den Wolken (sky) gekommen sein, aber nicht vom Himmel (heaven), in dem Gott wohnt. Es gab Leben für eine Weile. Doch die Eucharistie verleiht Leben, das ewig währt.

Die Lehrrede in Kafarnaum erwähnt nicht den Wein, der zu Christi Blut wird, wahrscheinlich, weil Jesus beim vorausgegangenen Wunder keinen Wein reichte. Wein war bei den Juden festlichen Anlässen vorbehalten, wurde jedoch getrunken beim Letzten Abendmahl, dem letzten Festmahl, das Jesus mit seinen engsten Jüngern hielt. Die Abfolge der Becher bei diesem Mahl spiegelt die Liturgie jüdischer Festmähler wider. Wein war dafür angemessen, denn er steht für die Feierlichkeit des Anlasses, er belebt und entzückt das Herz. Der menschliche Organismus braucht zu seiner Erhaltung beides: Speise und Trank. Die Symbolik von Brot und Wein versinnbildlicht daher die Nahrung des Menschen insgesamt, einschließlich der Freude an feinstem Weizen und erlesenstem Wein. So schmecken und sehen wir im Glauben, daß der Herr gut ist.

Die Kirchenväter haben ziemlich viel über die Symbolik der Elemente nachgedacht. Am meisten betonen sie deren einheitsstiftende Bedeutung. Das Brot wird gebacken aus vielen Körnern, die von den Äckern gesammelt werden, zu Mehl vermahlen und zu einem Teig geknetet, der zu einer einzigen Hostie, einem einzigen Laib wird. Ebenso wird der Wein aus vielen Trauben gewonnen, die gemischt und gepreßt den Inhalt des einen Bechers ergeben.

Diese Überlegungen können uns reicher machen, wenn es darum geht, die Früchte der Heiligen Kommunion zu verstehen. Der Empfang des Sakraments ist eine sehr intime Angelegenheit. Jesus klopft an die Tür und bittet darum, in das innere Heiligtum der Seele eingelassen zu werden und dort zu wohnen. *«Wer auf meine Stimme hört und das Tor öffnet, zu ihm trete ich ein, und mit ihm halte ich Mahl und er mit mir»* (Off 3,20). Und wiederum spricht er: *«Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm»* (Joh 6,56). Kommunion ist Anteil am inneren Leben Christi und der göttlichen Dreieinigkeit.

Die Wirkung der heiligen Kommunion wird im Katechismus der katholischen Kirche so umschrieben: *«Was die leibliche Speise in unserem leiblichen Leben, bewirkt die Kommunion auf wunderbare Weise in unserem geistlichen Leben»*. Der Empfang des Sakraments *«bewahrt, vermehrt und erneuert das in der Taufe enthaltene Gnadenleben»* (KKK 1392). Wie nur ein lebendiger Körper essen und trinken kann, so kann die heilige Kommunion keine Frucht bringen, wenn die, die sie empfangen, nicht geistlich am Leben sind. Jede Person, die darum weiß, sich im Zustand der Sünde zu befinden, ist geistlich tot, und sollte dazu angehalten werden, das Sakrament der Versöhnung zu empfangen, bevor sie zum Altar tritt.

Wenn wir essen oder trinken, wird normalerweise das, was wir zu uns nehmen, in uns verwandelt. Es hört auf, zu sein, was es war, und wird Teil unseres Organismus. In der Eucharistie aber geschieht das Gegenteil. Jesus verwandelt uns in sich. Wenn wir die heilige Kommunion mit der dazu nötigen Disposition empfangen, werden wir fortschreitend vergöttlicht. Das Größere assimiliert das Geringere und verwandelt es in sich selbst.

Wir sollten uns davor wappnen, die heilige Kommunion im Übermaß zu individualisieren, und so ihre ekklesiale Dimension zu übersehen. Jesus kommt in dieses sakramentale Zeichen in der Absicht, uns seinem Leib einzugliedern und uns dadurch mit dem übrigen Leib zu vereinen. Wie Paulus den Korinthern schrieb, sind die Gläubigen ein Leib, weil sie alle an dem einen Brot teilhaben, das Jesus Christus ist (1 Kor 10,17). Die spezifische Gnade des Sakraments ist, Thomas von Aquin

und der normativen Überlieferung zufolge, die Einheit der Kirche, die Einheit des Mystischen Leibes (STh III, q.73, a.2-3). Wenn auch die Frage der eucharistischen Gastfreundschaft in außergewöhnlichen pastoralen Umständen sorgfältiger Überlegung bedarf, können wir doch als allgemeine Richtlinie geltend machen, daß es nicht sinnvoll ist, die Kommunion in einer Kirche zu empfangen, der man nicht anzugehören wünscht, und deren Lehren man nicht akzeptiert.

Die Eucharistie ist nicht nur ein Instrument, um Einheit herbeizuführen, sie ist ein Zeichen bestehender Einheit. Als Glieder am selben Leib bekennt die Gemeinde ihre Zustimmung zum selben Glauben und ihre Einheit mit der Kirche und deren Hirten auf der ganzen Erde. Ebenso feiert sie die Einheit ihrer Versammlung durch den Austausch des Friedensgrußes unmittelbar vor dem Kommunionempfang. Feindschaft untereinander würde dem Sinn der Eucharistie geradezu widersprechen.

Wie andere Christen fallen auch Katholiken manchmal in einen exzessiv individualistischen «Ich-und-mein-Jesus»-Frömmigkeitsstil. Doch die Messe ist immer öffentliches Ereignis, Feier der Gemeinschaft als ganzer. Christus gibt sich selbst in sie hinein, nicht nur als Speise und Trank jeweils für uns allein, sondern als der Gastgeber, dessen Einladung wir alle angenommen haben. Besonders an Sonntagen sollte das Mahl eine freudige Feier der Gemeinschaft sein und nicht dem Mahl von Eremiten ähneln, die in getrennten Zellen essen.

3. REALPRÄSENZ

Der dritte Aspekt der Eucharistie, die Realpräsenz, ist eine Art Fortdauer der Heiligen Messe. Jesus gefällt es, in unserer Mitte zu wohnen. Wie das Zweite Vatikanische Konzil am Beginn seiner *Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung* bekräftigt: «Der unsichtbare Gott ... redet ... aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen» (DV 2). Beim Letzten Abendmahl sagt Jesus: wenn er auch von seinen Jüngern fortgeht, so verläßt er sie doch nicht. «Ich will euch nicht als Waisen lassen: Ich komme zu euch. Noch eine kleine Weile, und die Welt schaut mich nicht mehr; ihr aber schaut mich. Weil ich lebe, werdet auch ihr leben» (Joh 14,18f.). Nach der Auferstehung begleitet er die Pilger auf dem Weg nach Emmaus und geht auf ihre Einladung ein: *Bleibe bei uns, Herr*. Daran erinnert uns Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben *Mane Nobiscum Domine*, veröffentlicht im Oktober 2004 zu Beginn des jetzigen Jahres der Eucharistie. In Emmaus zeigt Jesus an, daß der Ort, an dem seine Gegenwart auf Erden am intensivsten realisiert sein wird, fortan im *Brotbrechen* der Eucharistie liegt (vgl. Lk 24,35). Jesus ist in der Kirche auf vielfältige Weise gegenwärtig, am meisten aber, wirklich und substantiell, in den eucharistischen Gestalten.

Bei der Konsekration in jeder Messe nimmt der auferstandene Christus eine neue Gegenwart in der Welt an. Der Priester «wiegt» ihn sozusagen in Händen, wie es dem Kind in den Armen Marias in Bethlehem geschah. Diese Gegenwart ist nicht beschränkt auf die Dauer der liturgischen Handlung. Jesus ist genauso wirklich gegenwärtig im Tabernakel, wie er es war im Fischerboot des Petrus, wenn gleich die Form oder Weise der Gegenwart unterschiedlich ist.

Die Kirche singt den alten Hymnus *Ave verum corpus vere, natum de Maria Virgine*. Wir werden daran erinnert, daß derselbe Leib, geboren von der Jungfrau Maria, jetzt erstanden und verklärt, auf geheimnisvolle Weise gegenwärtig ist auf dem Altar, in der Hostienschale, dem Tabernakel, der Pyxis oder der Monstranz. Wir wissen dies nicht aus unmittelbarer Erfahrung, noch aus wissenschaftlichen Beweisen, sondern aufgrund des Wortes Gottes. Die Eucharistie wird verkündigt als ein Geheimnis des Glaubens. In seinem *Adoro te devote* schreibt der heilige Thomas sehr schön über die Notwendigkeit und den zureichenden Grund des Glaubens:

*«Gesicht, Geschmack, Gefühl betrogen sich in Dir.
Doch das Gehör verleiht die sichere Bürgschaft mir.
Was Gottes Sohn gesagt, das glaub ich ihm allein.
Er ist der Wahrheit Wort, und was kann wahrer sein».*

Wiederum im *Pange lingua* formuliert er *«Sieht es auch der Sinn nicht ein / Es genügt dem reinen Herzen / was ihm sagt der Glaub allein»* (*«Et si sensus deficit / Ad firmandum cor sincerum / Sola fides sufficit»*). Dieser Glaubensartikel beruht, wie jeder andere auch, auf dem Zeugnis Gottes in der Heiligen Schrift und der Überlieferung der Kirche. Es handelt sich dabei nicht um etwas, das die Kirche ändern oder mißachten könnte.

Weil die Kirche an die Realpräsenz glaubt, wird sie dazu hingezogen, den Herrn in seiner eucharistischen Gegenwart anzubeten. Es wäre verwerflich, mit den konsekrierten Gaben beiläufig umzugehen, als wären sie Brot und Wein im gewöhnlichen Sinn. Die Verehrung des aufbewahrten Altarsakraments hat sich langsam, aber stetig über die Jahrhunderte hin entwickelt. In der frühen Kirche, so scheint es, wurde das Sakrament aufbewahrt mit der Absicht, denen die Kommunion zu bringen, die nicht am Gottesdienst teilnehmen konnten, wie Kranken und Schwachen. Doch als die Kirche tiefer über die fortdauernde Gegenwart Christi in der Eucharistie nachsann, wurden zu deren Aufbewahrung kunstvoll geschmückte Gefäße angefertigt, und man näherte sich ihr mit Ehrbezeugungen. Der Gebrauch des «Ewigen Lichtes» datiert zurück ins 11. Jahrhundert. Die Gottesdienstordnung des Abtes Lanfranc (Mitte 11. Jahrhundert) sieht eucharistische Prozessionen vor, bei denen die Umstehenden die Kniebeuge machen, wenn das Altarssakrament an ihnen vorbeigetragen wird.³

Die sakramentale Gegenwart des Herrn, beständig betont von Päpsten und Konzilien, wirkte wie ein Magnet, der Männer und Frauen von außergewöhnlicher Frömmigkeit an die Kirche zog. Die heilige Elizabeth Ann Seton stieß, noch Protestantin, auf die katholische Lehre von der Realpräsenz, als sie sich bei der Familie Filicchi in Livorno aufhielt. 1804, noch mitten in der Trauer um ihren verstorbenen Gatten, schrieb sie in einem Tagebuch an ihre Schwägerin – und Seelenverwandte – Rebecca: *«Meine liebe Schwester, wie glücklich wären wir, wenn wir glaubten, was diese lieben Seelen glauben: daß sie Gott im Sakrament bei sich haben, und daß er bei ihnen dableibt in ihren Kirchen und zu ihnen gebracht wird, wenn sie krank sind; – oh Liebes –, wenn sie das Allerheiligste unter meinem Fenster vorbeitrugen, während ich hier in die ganze Einsamkeit und Traurigkeit meines Schicksals hineinstarre, kann ich mich der Tränen angesichts dieser Gedanken nicht erwehren. Mein Gott, wie selig wäre ich, selbst getrennt von allem, das mir so lieb ist, wenn ich Dich in der Kirche finden*

könnte, wie sie es können (es gibt hier im Haus von Mr. Filiçchi sogar eine Kapelle); wie vieles würde ich Dir mitteilen von den Sorgen meines Herzens und den Sünden meines Lebens...

Anderntags, in einem Augenblick äußerster Qual, sank ich, kaum bei Bewußtsein, auf meine Knie, als man das Heiligste Altarssakrament vorübertrug und schrie in Todesnot zu Gott: segne mich, wenn Du da bist, damit meine ganze Seele nur Deiner begehrt».

Nachdem sie katholisch geworden war, schrieb die heilige Elizabeth Ann Seton in bewegender Weise über den *«himmlischen Trost, von Herz zu Herz mit ihm in seinen Tabernakeln zu sprechen und von der Verlässlichkeit, ihn in seinen Kirchen anzutreffen»*.⁴

Der ehrwürdige John Henry Newman gesteht, daß er die Lehre von der Realpräsenz nicht kannte, als er, ein junger anglikanischer Geistlicher, Italien und Sizilien bereiste. Zu dieser Zeit hat er niemals wirklich das Ewige Licht in den katholischen Kirchen wahrgenommen. Als Katholik schrieb er: *«Hat man einmal das ehrfurchterregende Entzücken verspürt, zu Gott in seinem Haus zu beten, wie unaussprechlich kalt ist dann der Gedanke eines Gotteshauses ohne diese Göttliche Gegenwart! Man ist versucht, auszurufen: was ist der Sinn? Wozu soll das hier dienen?»*⁵

Ein Jahr nach seinem Eintritt in die katholische Kirche heißt es in einem Brief aus Maryvale (bei Birmingham): *«Ich schreibe vom Zimmer aus, das an die Kapelle angrenzt. – Es ist solch ein unvorstellbarer Segen, Christus in leiblicher Gegenwart in seinem Haus zu haben, in den eigenen Mauern. Dies übertrumpft sozusagen alle anderen Privilegien und macht jeden Schmerz zunichte, oder sollte dies zumindest. Zu wissen, daß er neben einem wohnt – die Möglichkeit zu haben, wieder und wieder den Tag hindurch zu ihm zu gehen.»*⁶

Die heilige Elizabeth Ann und der ehrwürdige John Henry Newman sind nur zwei Beispiele. Hunderte Heilige und Selige könnten mit ziemlich demselben Ergebnis zitiert werden. Jesus in der Eucharistie möchte immer noch als unser Begleiter bei uns sein, um für uns das zu tun, was er für seine ersten Jünger getan hat, wenn wir ihn nur lassen. Wie Andreas und sein Mitjünger können wir ihn fragen, wo er wohnt, und seine Einladung annehmen: *«Kommt, so seht ihr»* (Joh 1,39). Wenn das Meer unseres Lebens stürmisch wird, können wir in seiner Nähe Sicherheit finden, und dadurch dem Tadel entinnen, den Jesus an die Adresse der Zwölf richtete: *«Wie feig seid ihr, ihr Kleingläubigen!»* (Mt 8,26).

Selbst wenn er friedvoll im Tabernakel zu «schlafen» scheint, können wir auf ihn bauen, denn er ist immer am Steuer der Kirche.

4. ESCHATOLOGISCHE VERHEISSUNG

Die vierte und letzte Dimension der Eucharistie liegt darin, daß sie unser großer Lohn ist. Immer wird sie gefeiert vereint mit den Engeln und Heiligen, die sich auf ewig in Lob und Dank vor dem Thron des Allmächtigen versammeln, ihm den Lobpreis singend, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm (vgl. Offb 7,10). Niemals sind wir der betenden Kirche des Himmels enger verbunden als in der Feier der Eucharistie (vgl. LG 51). In der *Konstitution über die heilige Liturgie* (SC 8) lesen wir: *«In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmli-*

schen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit. In ihr verehren wir das Gedächtnis der Heiligen und erhoffen Anteil und Gemeinschaft mit ihnen. In ihr erwarten wir den Erlöser, unseren Herrn Jesus Christus, bis er erscheint als unser Leben und wir mit ihm erscheinen in Herrlichkeit.» Daher antizipieren wir in Hoffnung die Zeit, in der wir uns in die himmlischen Chöre einreihen werden.

Die Eucharistie ist kein bloßes Symbol der künftigen Dinge, genauso wenig wie sie ein bloßes Symbol ist für den Herrn, der für uns starb. Die Wirklichkeit, die wir von Angesicht zu Angesicht in der Herrlichkeit schauen werden, ist im Sakrament bereits vorausenthalten. Im Hymnus *Adoro te devote* bittet Thomas von Aquin inbrünstig um die Gnade, schließlich dahin zu gelangen, den Einen von Angesicht zu Angesicht zu schauen, den er jetzt verborgen unter dem Schleier des Sakraments betrachtet. (*«Jesu, quem velatum nunc aspicio/ Oro fiat illud quod tam sitio: /revelata cernens facie/ Visu sim beatus tuae gloriae»*). So sprechen auch wir in der Magnificat-antiphon des Fronleichnamsfestes von der Eucharistie als dem Unterpfand der künftigen Herrlichkeit (*«pignus futurae gloriae»*). Ein Unterpfand ist mehr als ein bloßes Versprechen. Es ist eine Anzahlung, Erstfrucht der ewigen Seligkeit. In gewisser Hinsicht müssen wir nicht auf den Tod warten, um uns ewigen Lebens zu erfreuen. Es ist uns hier auf Erden geschenkt. Jesus spricht: *«Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt hat ewiges Leben. Und ich lasse ihn auferstehen am Letzten Tag»* (Joh 6,54).

In der Heiligen Kommunion empfangen wir den Leib des lebendigen und verherrlichten Christus, der nun im Himmel regiert. Papst Johannes Paul II. zitiert in diesem Zusammenhang den berühmten Satz des Ignatius von Antiochien: das eucharistische Brot sei *«Medizin der Unsterblichkeit, Gegengift gegen den Tod»*.⁷ Wenn wir an der Eucharistie teilnehmen, ist das himmlische Königreich in einer anfangshaften Form in uns selbst, reich in der Verheißung auf Künftiges.

Für ein angemessenes Verständnis der Eucharistie sollten wir sie in ihren kosmischen Bezügen sehen. Leib und Blut Christi sind in diesem Sakrament von den Früchten der Erde genommen – Körner und Trauben – die als Frucht menschlicher Arbeit verwandelt wurden in Brot und Wein. Die Transsubstantiation dieser Elemente weist voraus auf einen neuen Himmel und eine neue Erde. Dort werden alle Früchte der Natur und der menschlichen Arbeit glorreich verwandelt sein.

Wenn die Geschichte an ihr Ende gelangt, wird das Universum glühen in dem Licht, das vom auferstandenen Christus ausstrahlt. Wie es ein Theologe der Orthodoxie einmal ausdrückte: die Welt wird sein wie ein brennender Busch, durchdrungen mit göttlichem Feuer, doch nicht verzehrt.⁸ Die Eucharistie als Sakrament wird dann nicht mehr nötig sein, denn wir werden die Frucht des Sakraments, die *res sacramenti*, in offener Gegenwart unter uns haben.

Nach dieser Reflexion über die vier Dimensionen der Eucharistie können wir, wie ich glaube, anfangen zu verstehen, warum von diesem Sakrament gesagt wurde: *«Wenngleich Gott allgewaltig ist, so ist er doch nicht imstande, mehr zu geben. Wenn auch in höchstem Maße weise, so weiß er doch nicht mehr zu geben. Wenn auch überaus reich, so hat er doch darüber hinaus nichts mehr zu verschenken»*.⁹ Die Eucharistie ist eine atemberaubende Demonstration der Macht des Vaters, der Weisheit des Sohnes und der Liebe des Heiligen Geistes. Gemäß dem Zweiten Vatikanischen Konzil *«enthält die Heiligste Eucharistie ja das Heilsgut der Kirche in seiner ganzen Fülle»*

(PO 5). Denn die Kirche besitzt nichts außer dem, was ihr in Christus gegeben worden ist. Indem Christus sich in diesem Sakrament zu unserem Weggefährten, unserer Nahrung, unserem Lösegeld und unserem Lohn macht, hat er uns ein Geschenk hinterlassen, das alles übertrifft, was wir für möglich gehalten hätten. Wir können dies nur ausrufen in Worten wie beispielsweise denen von Isaac Watts¹⁰:

*Love so amazing, so divine,
Demands my soul, my life, my all!*¹¹

ANMERKUNGEN

Bei diesem Beitrag handelt es sich um einen Vortrag, gehalten am 13. März 2005 in der Pfarrei «Little Flower» in Bethesda, Maryland, USA

¹ «In der Geburt uns zugesellt, er sich beim Mahl zur Speise stellt, gibt sich im Tod zum Lösegeld, zum Preis und Lohn als Herr der Welt.» *Verbum supernum*, 4. Strophe in der Übersetzung von Heinrich Bone, 1847, vgl. «Gotteslob», Ausgabe des Bistums Rottenburg, Nr. 889,4.

² Vgl. Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben Dominicae Cenae*, 1980, 12.

³ Benedict J. Groeschel/James Monti, *In the Presence of Our Lord*, Huntington, Indiana (Our Sunday Visitor 1997), S. 200.

⁴ a.a.O. S. 259f.

⁵ a.a.O. S. 261. vgl. auch Joseph I. Dirvin, Mrs. Seton: Foundress of the American Sisters of Charity, New York, Farrar, Straus and Cudahy, 1962, 137.

⁶ a.a.O. S. 261f.

⁷ Ad Eph. 20, vgl. Johannes Paul II., *Ecclesia de Eucharistia*, 18.

⁸ D. Bentley Hart, «Thine Own of Thine Own»: Eucharistic Sacrifice in the Orthodox Tradition», in: Roch A. Kereszty, ed., *Rediscovering the Eucharist: Ecumenical Conversations*, New York, Paulist, 2003, 142–169, hier 163.

⁹ zit. nach Manelli, Stefano M. *Jesus our eucharistic Love*, New Bedford, Mass., Academy of the Immaculate Conception, 1996, S. 4. Das Zitat wird dort dem heiligen Augustinus zugeschrieben, aber leider nicht verifiziert.

¹⁰ Isaac Watts, 1674 – 1748, einer der bekanntesten anglikanischen Hymnendichter.

¹¹ «Liebe, so erstaunlich, so göttlich, Sie verlangt meine Seele, mein Leben, mein Alles!»

JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG

VERBORGENE GEGENWART UND BETRACHTENDES VERWEILEN

Zur poetischen Theologie des Hymnus «Adoro te devote»

Immerdar in der Ewigkeit leben, um die Zeit zu nützen;
sich unablässig sammeln, wenn man sich bereichern
und zugleich ohne Maß ausgeben will.

MAURICE BLONDEL¹

Der Hymnus *Adoro te devote* ist ein beeindruckendes Zeugnis mittelalterlicher Eucharistieförmigkeit, das ursprünglich auf den Augenblick der Elevation der konsekrierten Hostie während des Hochgebets bezogen ist. Nicht zufällig ist das Gedicht unter dem Titel *Oratio in Praesentia Corporis Christi* tradiert² und dann auch außerhalb der Messe zur Anbetung des Allerheiligsten herangezogen worden.³ Anders als etwa die Fronleichnamshymnen *Lauda Sion*⁴ und *Pange lingua*⁵, in denen Thomas von Aquin das Mysterium der Eucharistie in poetischer Sprache zum Ausdruck bringt, weist das Gebet *Adoro te devote* eine direkte Anredestruktur auf. Es ist die im Zeichen des Brotes verhüllte Gegenwart Christi, die das Gebet provoziert. Der Charakter eines innigen Zwiegesprächs wird durch die ungewöhnliche Häufung der Personalpronomina, die emphatischen Vokative und Namensanrufungen unterstrichen.

Bevor eine theologische Interpretation des Hymnus versucht wird, sei eine Vorbemerkung gestattet, die sich auf die Frage nach der möglichen Aktualität mittelalterlicher Eucharistiespiritualität bezieht. Man hat der (spät)mittelalterlichen Schaufrömmigkeit oft eine *Verdinglichung* des eucharistischen Brotes vorgeworfen, hat bemängelt, dass durch die forcierte Hostienverehrung der Mahl- und Gemeinschaftsaspekt der Eucharistie verdunkelt worden sei. Gerade die Fokussierung auf den Augenblick der Wandlung, der durch die Elevation der konsekrierten Gaben augenfällig inszeniert⁶ und durch das Geläut der Kirchenglocken auch *extra muros ecclesiae* akustisch wahrnehmbar gemacht wurde, habe das Sensorium für den Gesamtzusammenhang der eucharistischen Liturgie nicht selten stark verkümmern lassen. Der Priester brachte am Altar das eucharistische Opfer dar, die Gläubigen verrichteten parallel dazu Gebete und kommunizierten in aller Regel nur mit den Augen. Ein starkes Gefühl der persönlichen Unwürdigkeit führte dazu, dass der

Kommunionempfang immer mehr durch den visuellen Kontakt bei der Elevation ersetzt wurde. Die Initiative Papst Pius X., den regelmäßigen Kommunionempfang der Gläubigen zu fördern sowie die Liturgische Bewegung des 20. Jahrhunderts mit ihrer Neuorientierung an den biblischen und patristischen Quellen der Liturgie haben – um es abgekürzt zu sagen – diese Engführung korrigiert und den Gedanken der tätigen Teilnahme (*actuosa participatio*) aller Gläubigen wieder ins Zentrum des kirchlichen Bewusstseins gerückt.

Gleichwohl dürfte eine Kritik, welche in der mittelalterlichen Eucharistiefrömmigkeit nichts als eine verhängnisvolle, längst obsolet gewordene Entgleisung zu erkennen glaubt, einen anderen Aspekt übersehen: die Tatsache nämlich, dass gerade die Materialität des eucharistischen Zeichens vor dem Missverständnis bewahrt, die sakramentale Gegenwart Christi sei abhängig von der Bewusstseins- oder Erinnerungsleistung des Beters bzw. der versammelten Mahlgemeinschaft.⁷ Es ist die verborgene Präsenz Christi, welche die Gegenwart des Beters sammelt und bestimmt, nicht umgekehrt. Würde die eucharistische Gegenwart erst durch die Aufmerksamkeit des Beters (oder der versammelten Gemeinschaft) zustande kommen, wäre sie gleichsam gebunden an den subjektiven (oder kollektiven) Akt einer Bedeutungszuschreibung, spiegelte sich das endliche Bewusstsein lediglich *im andern seiner selbst* und betete letztlich sein eigenes Produkt an. Man hätte es in der Tat mit einer Form spiritueller Idolatrie zu tun, würde man das anbeten, was man zuvor *selbst* in einem feierlichen Akt als heilig deklariert hat.⁸

Vor diesem Hintergrund lässt sich gerade in der *dinglichen* Vermittlung der eucharistischen Präsenz ein elementarer Vorzug sehen. Das materielle Zeichen des Brotes erlaubt uns nämlich, die irreduzible Exteriorität der Gegenwart Christi wahrzunehmen.⁹ Wie wir beim Empfang der Kommunion nicht einfach den Leib Christi in unser organisches Leben assimilieren, sondern vielmehr selber in den mystischen Organismus des Leibes Christi assimiliert werden¹⁰, so stellen wir bei der eucharistischen Betrachtung nicht Christus in den Horizont unserer Gegenwart, sondern werden selbst in den Horizont der Gegenwart Christi hineingenommen, der unsere Zeit übergreift: derselbe Christus gestern, heute und in Ewigkeit. Dies geschieht selbstverständlich nur, wenn wir uns in seine Gegenwart hineinnehmen lassen. Wer sich die Zeit nimmt und seine von Sorgen durchsetzte Gegenwart bewusst in die Gegenwart Christi hineinstellt, der wird sein Leben mit anderen Augen, genauer mit den Augen des Anderen sehen: «Je Le vise et Il me vise.»¹¹ In diesem Wort findet sich das Wesen der eucharistischen Betrachtung auf den Punkt gebracht, das heute vielen Gläubigen fremd geworden zu sein scheint. Dabei konfrontiert uns die Anwesenheit des Allerheiligsten mit einer Wirklichkeit, die unsere immer begrenzte interimistische Aufmerksamkeit überschreitet. Der in der Gestalt des Brotes anwesende Christus ist es, der uns zum Verweilen einlädt; er ist es, der unser vagabundierendes Bewusstsein sammelt und zentriert; er ist es, der unser Leben ändern will. Kontemplative Eucharistiefrömmigkeit reagiert damit immer auch auf die Tatsache, dass im Augenblick des Empfangs der Hostie (und in den wenigen Minuten danach) das Unermessliche kaum zu ermessen ist, dass Jesus Christus, der in seinem Leben und Sterben alles für uns gegeben hat, sich hier in sakramentaler Gestalt neu schenkt. Die Tatsache, dass wir die eucharistische Gabe, das *corpus Christi*, immer nur unzureichend würdigen können, versucht das betrachtende Verweilen vor der

verborgenen Gegenwart Christi auszugleichen. Eucharistische Anbetung sollte daher nicht einfach als Konkurrenz, sondern als komplementäre Entsprechung zur liturgischen Feier der Eucharistie verstanden werden. Gerade in unserer von Hektik und Aktionismus geprägten Lebenswelt kann das Innehalten eine heilsame Unterbrechung sein. Im meditierenden Nachvollzug des unbedingten Selbsteinsatzes Jesu ist die eucharistische Anbetung darüber hinaus Anstoß, sich im eigenen Handeln von der Aufmerksamkeit für die anderen bestimmen zu lassen. Mit Christus kommunizieren, vor der Gabe seiner Gegenwart verweilen heißt deshalb immer auch, sich hineinnehmen zu lassen in seine zuvorkommende Haltung den anderen gegenüber. Denn wer «Gottes Antlitz nicht aus der Kontemplation kennt, wird es in der Aktion nicht wiedererkennen, selbst dann nicht, wenn es ihm aus dem Antlitz der Erniedrigten und Beleidigten entgegenleuchtet.»¹² Kommunion und Kontemplation gehören daher zusammen, und der Generalverdacht einer weltflüchtigen, auf die reine Innerlichkeit fixierten Spiritualität geht an der Sache vorbei.

Das betrachtende Verweilen vor dem Allerheiligsten kann nun schweigend erfolgen, es kann sich aber auch in doxologischer Sprache äußern, die sich in die Modi des Preisens, Dankens und Bittens auffächert. Eine der poetisch dichtesten Zeugnisse mittelalterlicher Eucharistieförmigkeit ist der Hymnus *Adoro te devote*, der mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit von Thomas von Aquin verfasst wurde. Er wird hier in der kritischen Rekonstruktion von Robert Wielockx¹³ geboten und mit einer möglichst wörtlichen Übersetzung ins Deutsche versehen:

¹ ADORO TE DEVOTE, latens veritas,
te quae sub his formis vere latitas.

Tibi se cor meum totum subicit,
quia te contemplans totum deficit.

⁵ Visus, tactus, gustus, in te fallitur,
sed auditu solo tute creditur.
Credo quidquid dixit dei filius,
nihil veritatis verbo verius.

In cruce latebat sola deitas,
¹⁰ sed hic latet simul et humanitas.

Ambo vere credens atque confitens,
peto quod petivit latro paenitens.
Plagas sicut Thomas non intueor,
deum tamen meum te confiteor.

¹⁵ Fac me tibi semper magis credere,
in te spem habere, te diligere.

O memoriale mortis domini,
Panis vivus vitam praestans homini.

Ich bete dich hingebungsvoll an, verborgene Wahrheit, / dich, die du unter diesen Gestalten wahrhaft verborgen bist.

Dir unterwirft sich mein ganzes Herz, / weil es dich ganz betrachtend unzulänglich ist. / Gesicht, Tastsinn und Geschmack täuschen sich in Dir, / aber durch Hören allein wird sicher geglaubt. / Ich glaube, was auch immer gesagt hat Gottes Sohn, / nichts [ist] wahrer als der Wahrheit Wort. Am Kreuz war verborgen allein die Gottheit, / aber hier ist zugleich auch verborgen die Menschheit.

Beide wahrhaft glaubend und bekennd, / suche ich, was der büßende Schächer gesucht hat. / Wie Thomas sehe ich die Wunden nicht, / dennoch bekenne ich dich als meinen Gott.

Mach, dass ich dir immer mehr glaube, in dich Hoffnung setze, dich liebe.

O Denkmal an den Tod des Herrn, / lebendiges Brot, das dem Menschen Leben gewährt.

Praesta mihi semper de te vivere,
 20 et te mihi semper dulce sapere.

Pie pellicane, Iesu domine,
 me immundum munda tuo sanguine.

Cuius una stilla salvum facere,
 totum mundum posset omni scelere.

25 Iesu, quem velatum nunc aspicio,
 quando fiet illud quod tam sitio?
 te revelata cernens facie,
 visu sim beatus tuae gloriæ.

Amen.

Gewähr' mir, immer von dir zu leben,
 und dass du mir immer süß schmeckst.

Frommer Pelikan, Jesus Herr, / mich
 Unreinen reinige durch dein Blut.

Davon ein Tropfen könnte heil ma-
 chen/die ganze Welt von jeder Schuld.

Jesus, den ich verhüllt jetzt anblicke, /
 wann wird jenes geschehen, wonach
 ich so dürste? / Dich mit unverhülltem
 Angesicht sehend, / durch die Schau
 deiner Herrlichkeit möge ich selig sein.
 Amen.

Lange wurde die Authentizität des *Adoro te devote* in Frage gestellt, die Verfasserschaft des Thomas von Aquin in Zweifel gezogen. In der ersten Biographie des Aquinaten, die aus der Feder des Wilhelm von Tocco stammt, wird berichtet, Thomas habe dieses Gebet auf dem Sterbebett geschrieben, um ein letztes Mal Zeugnis von seinem Glauben an die reale Gegenwart Christi im Sakrament der Eucharistie abzulegen. Die kritische Edition der *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco* durch Claire Le Brun-Gouanvic¹⁴ und die Studien von Robert Wielockx haben die Zweifel an der Verfasserschaft des Thomas zerstreuen können.¹⁵ Insbesondere Wielockx hat für die Verfasserschaft des Thomas drei Argumente beigebracht. 1. Von den 51 bekannten Textzeugen überliefern 44 ausdrücklich den Namen des Thomas von Aquin, von keiner Version wird hingegen der Hymnus einem anderen Verfasser zugeschrieben. 2. Die Geographie der handschriftlichen Überlieferung verweist in die Nähe von Neapel, den Entstehungsort der *Ystoria sancti Thome*. 3. Über die externen Kriterien hinaus können die poetische Form sowie der theologische Gehalt die Autorschaft des Thomas von Aquin bestätigen.

Zum Aufbau

Lenkt man die Aufmerksamkeit auf die Gestaltung der Endsilben, dann wird leicht erkennbar, dass sich der Hymnus in zwei große, symmetrische Teile untergliedert: Während die Verse 1–14 *konsonantisch* enden, weisen die Verse 15–28 eine *vokalische* Endung auf. Die weitere Binnendifferenzierung der beiden Teile lässt sich an der Reimstruktur ablesen. Was den ersten Teil des Hymnus anlangt, so fällt auf, dass die Verse 1–2 und 9–10 denselben Endreim (*-itas*) aufweisen. Sie umrahmen die Verse 3–8, die drei thematisch eng verbundene Distichen bilden. Zugleich ist bemerkenswert, dass der erste Teil des Hymnus über diese Inklusion hinaus zwei weitere Distichen umfasst (VV. 11–14), die man mit Wielockx als «Kadenz» bezeichnen kann. Die poetische Struktur folgt also einer «Inklusion bei gleichzeitiger Exklusion»¹⁶.

Dasselbe Gestaltungsprinzip lässt sich auch für den zweiten Teil des Hymnus aufweisen, allerdings mit einer signifikanten Abweichung. Die drei Distichen 15–16, 19–20 und 23–24 kommen in der Endreimgestaltung (-ere) überein. Damit steigt die Zahl der inkludierenden Verse von vier im ersten Teil (Verse 1–14) auf sechs im zweiten Teil des Hymnus (Verse 15–24). Entsprechend ist auch die Struktur der umrahmten Verse verschieden. Statt eines ungeteilten Blocks, wie er den ersten Teil bestimmt (Verse 3–8), gibt es im zweiten Teil zwei voneinander getrennte Distichen, die jeweils eigens umrahmt sind und durch emphatische Anrufungen auffallen (Verse 17–18 und 21–22). Die letzten vier Verse (25–28) bilden eine Art Schlusskadenz. Bei der Interpretation wird auf diese Struktur zu achten sein.

Interpretation

Der Hymnus beginnt mit dem Vers: *Adoro te devote, latens veritas*. Der Beter, der angesichts der elevierten Hostie innehält oder vor dem Allerheiligsten betrachtend verweilt, hebt an, zu sprechen und bringt seine Anbetung ins Wort. Er tut dies in einer Sprache, welche die affektive Dimension des Gebets offen zum Ausdruck bringt: «hingebungsvoll – *devote*» vollzieht er den Akt der Anbetung, der einem Du gilt, das als *verborgene Wahrheit* (*latens veritas*)¹⁷ angeredet wird.¹⁸ Damit ist das Motiv genannt, das den ersten Teil des Hymnus bestimmen wird: die unter den Zeichen von Brot und Wein verborgene Gegenwart Jesu Christi. Die Wichtigkeit dieses Motivs ist daran ablesbar, dass es nicht nur im Eingangsdistichon klangvoll und in chiasmischer Verschränkung aufgeführt wird (*latens veritas – vere latitas*), sondern auch in den VV. 9–10 wieder aufgenommen und auf die Gottheit (*deitas*) und Menschheit (*humanitas*) Jesu Christi bezogen wird. Der umrahmte Block dazwischen (VV. 3–8) geht der Frage nach, wie man Zugang zu dieser verborgenen Wahrheit finden kann, und stellt heraus, dass es der Augen des Glaubens bedarf, um die eucharistischen Zeichen richtig zu lesen, um im Sichtbaren die unsichtbare Wirklichkeit Christi zu erkennen.

Durch die Akzentuierung der *Verborgenheit* wird zugleich dem Missverständnis vorgebeugt, man könne über diese Wahrheit, die Christus ist (vgl. Joh 14,6), verfügen, als habe man ein fertiges Bild von ihr, dessen man sich bemächtigen könnte. Die Wahrheit ist da und zugleich nicht da, und die Akzentuierung dieser Latenz konvergiert mit dem Bilderverbot des Alten Testaments darin, dass sie auf die Unverfügbarkeit der göttlichen Gegenwart abhebt. Die gläubige Antwort auf die Präsenz der *latens veritas* ist Anbetung (*adoratio*) – ein Akt, der allein Gott vorbehalten ist und nur deshalb auf Christus ausgedehnt werden kann, weil dieser als Mensch zugleich mit dem ewigen Wort des Vaters hypostatisch geeint war. Jesus Christus aber hat beim letzten Abendmahl seine Gegenwart an die Zeichen von Brot und Wein gebunden. Daher gilt der Eucharistie Anbetung, wie bereits Augustinus einschärft: «Und weil der Herr in seinem Fleisch hier [sc. auf Erden] gewandelt ist, hat er uns dieses Fleisch zum Heil gegeben; niemand aber isst jenes Fleisch, wenn er es nicht zuvor angebetet hat [...] und wir sündigen nicht nur keineswegs, wenn wir es anbeten, sondern wir sündigen, wenn wir es nicht anbeten.»¹⁹ Die Anbetung Christi in der Eucharistie hat insofern eine idolkritische Note, als sie die Anbetung endlicher Größen ausschließt. In seinen Erläuterungen zum Dekalog hat Thomas festgehalten:

«Ein großes Unrecht tut Gott, wer irgendetwas an seine Stelle setzt.»²⁰ Dies ließe sich auf den eucharistietheologischen Zusammenhang übertragen: Christus im Sakrament anzubeten heißt dann, darauf zu verzichten, seine Seligkeit im Reichtum, der Ehre, dem guten Ruf, der Macht, der Lust oder anderen geschöpflichen Substituten zu suchen.²¹ Wer sein Herz an irdische Güter hängt, versklavt sich selbst; umgekehrt ermöglicht gerade die rechte Gottesverehrung eine Freiheit im Umgang mit den *bona temporalia*. Die Differenz zwischen Anbetung und Idolatrie ist im eucharistietheologischen Kontext auch deshalb wichtig, weil es bei der Elevation der Hostie oder der Anbetung des Allerheiligsten nicht darum geht, die sinnlich wahrnehmbaren Zeichen von Brot und Wein als kultische Objekte zu verehren, sondern die in den Zeichen von Brot und Wein verhüllte Wahrheit selbst. Der Vorwurf der Verdinglichung und materiellen Idolatrie, der im Blick auf bestimmte Verdinglichungstendenzen in der Frömmigkeitspraxis des (Spät)Mittelalters seine Berechtigung haben mag, verfehlt den entscheidenden Punkt der Transsubstantiationslehre, derzufolge nach der Konsekration gerade keine geschaffene Substanz, sondern nur die Substanz des Leibes Christi zurückbleibt.²²

Der Glaube als Zugang zur verborgenen Wahrheit

Aber wie erhält der Beter Zugang zu dieser verborgenen Wahrheit? Die drei folgenden Distichen (Verse 3–8) umkreisen genau diese Frage. Dass etwas Kleines – die Hostie – ein unendlich Großes – den *totus Christus* – enthalten könne, ist der Vernunft nicht plausibel. Dennoch bekennt der Beter, sein ganzes Herz (*cor meum totum*) dem göttlichen Du unterwerfen zu wollen. Eine Rhetorik der Intimität prägt die Sprache des Hymnus, welche die uneingeschränkte Selbstübergabe des Beters an das Du des eucharistischen Christus eindrücklich zum Ausdruck bringt. Der Akt dieser Selbstübergabe erfolgt, weil die Betrachtung der verborgenen Gegenwart des göttlichen Du (*te contemplans*) dieses Mysterium nicht einzuholen vermag.²³ Anders als theologische Begriffsarbeit, die den *intellectus fidei* zu erfassen sucht und sich definitorischer Sprache bedient, bezieht die poetische Diktion des Hymnus hier die ganze Person des Beters ein und erweitert das sprachliche Register um affektive Ausdrucksqualitäten. Beim betrachtenden Verweilen bekennt der Beter, dass er die Gegenwart des *corpus Christi verum* in den Gestalten von Brot und Wein²⁴ nicht erkennen kann. Das Mysterium des Glaubens transzendiert das intellektuelle Vermögen, übersteigt aber auch die Wahrnehmungskapazität der Sinne: *Visus, tactus, gustus in te fallitur*. Erst der Glaube eröffnet den Zugang zur Wahrheit des eucharistischen Mysteriums.²⁵ Er bildet nicht zufällig einen thematischen Schwerpunkt des Hymnus, dem nun weiter nachzugehen ist.

Analysiert man den poetischen Text genauer, dann lassen sich vier Stellen finden, die auf das Motiv des Glaubens eingehen: Zunächst wird herausgestellt, dass der Glaube vom Hören kommt (V. 6: *auditu creditur*, vgl. Röm 10,17: *ergo fides ex auditu*). Über visuelle, geschmackliche oder taktile Zugänge lässt sich die Wahrheit des eucharistischen Mysteriums nicht erreichen. Das Hören widersetzt sich der empirischen Evidenz der anderen Sinne und stiftet gerade dadurch den Glauben (*auditu solo*).²⁶ Darüber hinaus scheint der Vers zunächst nichts zu sagen, denn er verzichtet auf eine nähere Bestimmung des Inhalts oder der Motivation des Glaubens.

Erst im nächsten Distichon (VV. 7–8) kommen wieder personale Kategorien ins Spiel. «Ich glaube, was auch immer der Sohn Gottes gesagt hat / *Credo, quidquid dixit dei filius.*» Der äußerlich bleibende und unpersönliche Charakter des *creditur* wird weiter bestimmt: *credo*. Das Ich des Beters (1. Person Singular) vollzieht den Akt des Glaubens, und das nicht näher spezifizierte *credendum* ist das, was der Sohn Gottes gesagt hat. Dass überhaupt die unendliche Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf überbrückt wurde, ist der Menschwerdung des Sohnes Gottes zu verdanken. An anderer Stelle hat Thomas deutlich gemacht, dass das Motiv der Menschwerdung²⁷ die überströmende Güte (*bonitas*) des göttlichen Wesens ist, sich den anderen mitzuteilen (*se aliis communicare*). Jesus Christus kann daher als die Fleisch gewordene *communicatio* Gottes bezeichnet werden. Was Christus gesagt hat, hat darum göttliche Autorität. Und im Hymnus wird emphatisch die unübertreffliche Autorität seines Wortes affirmiert: «Nichts ist wahrer als das Wort der Wahrheit / *nihil veritatis verbo verius.*»²⁸ Man wird an dieser Stelle nicht vergessen dürfen, dass Christus, das Wort der Wahrheit, beim letzten Abendmahl die *verba testamenti* selbst gesprochen hat: *Hoc est corpus meum*. Der Wahrheitsanspruch, der mit diesem Wort verbunden ist, markiert eine besondere Herausforderung für den Glauben. «Zweifle nicht, ob das wahr sei. Nimm vielmehr die Worte des Erlösers im Glauben auf. Da er die Wahrheit ist, lügt er nicht»²⁹ – zitiert Thomas in der *Summa theologiae* ein Wort des Cyrill von Jerusalem, das sich auf die *verba testamenti*: «Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird» (Lk 22,19) bezieht.

Auf diesen Wahrheitsanspruch geht der dritte Bezug ein (V. 11). Das Distichon davor (VV. 9–10) hatte das Motiv der Verborgenheit beleuchtet und eine eigentümliche Verschärfung festgehalten: Am Kreuz war allein der gemarterte Mensch sichtbar – *ecce homo* –, die Gottheit Christi blieb verhüllt, in den eucharistischen Gestalten hingegen ist auch die Menschheit Christi verborgen. An diese doppelte Verborgenheit der göttlichen und menschlichen Natur Christi in der Eucharistie glaubt der Beter und er bekennt seinen Glauben offen (V. 11: *Ambo vere credens atque confitens*). Der Zusammenhang von Glaube und Bekenntnis ist dem Hymnus wichtig (vgl. die Derivate von *confiteri* in V. 11 und V. 14).³⁰ Man kann hier zunächst eine Anspielung auf den Römerbrief entdecken, in dem es heißt: «Wenn du mit deinem Mund (*in ore tuo*) bekenntst ›Jesus ist der Herr‹ und in deinem Herzen (*in corde tuo*) glaubst ›Gott hat ihn von den Toten auferweckt‹, wirst du selig sein» (Röm 10, 9).³¹ Aber der Hymnus selbst spielt zur Verdeutlichung eine biblische Szene ein, an welcher die rettende Wirkung des Bekenntnisses deutlich wird. Der Schächer, der zusammen mit Jesus gekreuzigt wird, bereut seine eigene Schuld und wendet sich mit einer Bitte an Jesus, die einen konfessorischen Akt einschließt: «Herr, denk an mich, wenn du in dein Reich kommst – *Domine, memento mei cum veneris / in regnum tuum*» (Lk 23,42: Vulgata).³² Dem Schächer war die Gottheit Christi verborgen, er sah nur den geschundenen Leib des Gekreuzigten, dennoch adressiert er seine Bitte an den Herrn: *Domine* ... Für den Beter des Hymnus wird der Schächer deshalb zu einer Identifikationsfigur, er macht sich dessen Verlangen nach Heil zu eigen, obwohl er nicht einmal die Menschheit Jesu sehen kann. Nicht zufällig spielt der Aquinate im darauf folgenden Distichon auf die Szene des Thomas an, der als *discipulus dubitans*³³ sichtbare Beweise fordert und erst die Male des Gekreuzigten sehen und seine Finger in die Seitenwunde hineinlegen will, bevor

er zu glauben bereit ist. Thomas, der Apostel, setzt auf die Evidenz des Sinnlichen, das Hören (*auditus*) reicht ihm nicht, er will nur durch *visus* und *tactus* glauben.³⁴ Als der Auferstandene den versammelten Jüngern ein zweites Mal erscheint und diesmal auch Thomas zugegen ist, gewährt ihm Christus, seinen verkörperten Leib (*corpus glorificatus*) zu sehen und zu betasten. Er bietet Thomas gleichsam die empirische Verifikation, die er verlangt hat, allerdings nicht ohne die Mahnung an ihn zu richten: «Sei nicht ungläubig, sondern gläubig» (Io 20,27: *noli esse incredulus, sed fidelis*). Der überwältigte Thomas legt ein *Bekenntnis* ab, das sich wiederum auch der Beter des Hymnus zu eigen macht: «Mein Herr und mein Gott.»³⁵ In seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium attestiert ihm der Aquinate, angesichts der Erscheinung Christi sofort zu einem guten Theologen (*bonus theologus*)³⁶ avanciert zu sein, der den wahren Glauben bekennt. «Mein Herr» bezieht sich, wie Thomas christologisch ausbuchstabiert, auf die *humanitas* Christi, die sich sehen und betasten lässt; «Mein Gott» auf die *divinitas* Christi, die sich weder sehen noch betasten lässt.³⁷ Thomas, der Apostel, kommt also über das Sehen zum Glauben, aber das Sehen hebt in diesem Fall den Glauben nicht auf, denn «eines hat er gesehen, ein anderes hat er geglaubt. Den Menschen hat er gesehen und Gott hat er glaubend bekannt, als er sagte: «Mein Herr und mein Gott»³⁸. So beschließt der auferstandene Christus die Szene mit dem Wort: «Selig, die nicht sehen, und doch glauben» (Io 20,29: *beati qui non viderunt, sed crediderunt*). Und dieser Makarismus bezieht sich, wie ebenfalls im Johannes-Kommentar angemerkt wird, «auf uns»³⁹. Die vergangene Episode sei für die Zukunft von Nutzen, weil sie die Gewissheit des Glaubens stärke. Außerdem sei es verdienstvoller, nicht zu sehen und zu glauben, als zu glauben, weil man gesehen hat.⁴⁰

Aber ist es möglich, aus eigener Kraft zu glauben? «Die Botschaft hör ich wohl, allein mir fehlt der Glaube», heißt es in Goethes *Faust*. Darauf, dass der Glaube selbst eine Gabe ist, auf die man keinen Anspruch hat, die man nicht erzwingen, sondern allenfalls erbitten kann, weist die vierte und letzte Stelle hin, die auf den Glauben Bezug nimmt. Sie findet sich bereits im zweiten Teil des Hymnus und lautet: «Mach, dass ich dir immer mehr glaube / *Fac me tibi semper magis credere.*» Diese Bitte bildet geradezu das Scharnier zwischen den beiden Hälften des Hymnus (V. 17). Während nämlich der erste Teil dem Motiv der verborgenen Wahrheit (*veritas*)⁴¹ gewidmet ist, nimmt der zweite Teil eine poetische Weiterführung vor, insofern nun die lebensstiftende Kraft dieser Wahrheit ins Zentrum rückt (*vita*). Die Hingabe an den sakramentalen Christus hat Auswirkungen auf das Leben der Christen.

In und aus Christus leben

Im zweiten Teil des Hymnus verdichtet sich das Zwiegespräch zwischen dem Beter und dem eucharistischen Christus. Schon von der Diktion her fallen die emphatischen Vokative und Namensanrufungen (V. 17: *O memoriale*; V. 21: *Pie Pellicane, Iesu domine*; V. 25: *Iesu*) ins Auge, ebenso die flehenden Bitten in Imperativform (V. 15: *fac me*; V. 19: *praesta mihi*; V. 22: *munda*).

Der Beter wendet sich erneut an Christus, diesmal im Sprechakt der Bitte. Weil er darum weiß, dass er aus eigenen Stücken nicht in der Lage ist, Christus nachzuahmen, bittet er in rhetorisch eindringlicher Form⁴² um Hilfe. Die erste Bitte gilt,

wie bereits erwähnt, der Stärkung des Glaubens. Statt auf sich selbst zu bauen und sich der *incurvatio in seipsum* zu überlassen, geht es dem Beter darum, die *conversio ad Deum* immer neu zu vollziehen, um im Glauben gefestigt zu werden. Gleiches gilt für die Hoffnung (*Fac me in te spem habere*). Auch hier ist klar, dass es dem Menschen nicht möglich ist, aus eigener Kraft das ewige Leben zu erlangen. Es gilt, seine Hoffnung auf den zu setzen, der durch sein Sterben den Tod überwunden hat und dadurch zum Anführer des Lebens geworden ist. Schließlich wird um die Gabe der Liebe gebeten (*Fac me te diligere*). Christus, der nichts für sich zurückbehalten, sondern alles gegeben hat, soll den Beter in seinem Leben bestimmen, auf dass auch dieser bereit sei, in und durch Christus den anderen zu geben. Schon der performative Vollzug dieser Bitte um Glaube, Hoffnung und Liebe ist Ausdruck der Hingabe (vgl. bereits V. 3), denn der Beter versucht von Christus her das zu erlangen, was er sich selbst nicht geben kann. Das Leben des Christen, der in der Gemeinschaft mit Christus steht, wird also letztlich durch die drei theologischen Tugenden *fides*, *spes* und *caritas* modelliert. Die Kraft zu diesen Tugenden, das ist die gnadentheologische Pointe, muss man sich geben lassen.⁴³

Der Ursprung der Gnade aber liegt letztlich in der Passion Christi. «O memoriale mortis domini ...» (V. 17), beschwört der Hymnus den Tod des Herrn, der im Zentrum des eucharistischen Gedenkens steht. Statt die Bedeutung dieses Ereignisses mit soteriologischen Kategorien genauer zu umreißen⁴⁴, statt – wie in *Lauda Sion* – die alttestamentlichen Figuren dieser Wahrheit zu memorieren⁴⁵, fügt Thomas der Struktur des Textes einen Hinweis ein. Die Verse 15 und 20, die das Distichon *O memoriale mortis domini* umrahmen, bilden nämlich eine chiastische Verschränkung (*me tibi semper – te mihi semper*). Das heißt: der Hymnus wird selbst zum Erinnerungsort, indem das Kreuz⁴⁶ strukturbildend in die Sprache eingezeichnet wird. Beim letzten Abendmahl hat der von seinen Jüngern scheidende Christus eine vorwegnehmende Deutung des Kreuzes vorgenommen, als er sich selbst mit dem gebrochenen Brot identifizierte. Dieses Brot, in dem der *Christus passus* sich in die Hände der anderen überliefert, ist das «lebendige Brot» (*panis vivus*), das dem, der es isst, ein Leben gewährt, das über den Tod hinausführt. «Ich bin das lebendige Brot (*panis vivus*), das vom Himmel herabgekommen ist, wenn einer von diesem Brot isst, wird er leben in Ewigkeit» (Joh 6,51). Daher die Bitte um die Gabe, «immer aus dir zu leben» (V. 19: *semper de te vivere*) und «dich immer süß zu kosten» (V. 20: *dulce sapere*). In der *manducatio spiritualis* vollzieht sich die Vereinigung mit Christus, und es ist bemerkenswert, dass Thomas an anderer Stelle ausdrücklich den Geschmackssinn (*gustus*) vor den anderen Sinnesorganen auszeichnet, weil dieser eine direkte Vereinigung mit dem wahrgenommenen Objekt vollzieht. Wer die eucharistische Speise zu sich nimmt, vermag sie zu kosten (*dulce sapere*) und mit ihr eins zu werden.⁴⁷

Der ganze Passus (VV. 15–20) – das lässt sich zusammenfassend sagen – inszeniert die intime Verbundenheit zwischen Christus und dem Beter. Sprachlich fällt die Häufung von Personalpronomina ins Auge. Die Eucharistie zeichnet sich – wie Thomas immer wieder betont – vor den anderen Sakramenten dadurch aus, dass sie nicht nur die Gnade Christi, sondern diesen selbst enthält.⁴⁸ Die Personalpronomina⁴⁹ bezeichnen den ganzen Christus (*Christus totus*), nicht bestimmte Eigenheiten, die ihm zukommen und durch Possessivpronomen zum Ausdruck gebracht

werden müssten. – Robert Wielockx hat zudem darauf aufmerksam gemacht, dass Thomas hier ein Zitat aus dem Buch Hosea geradezu wörtlich in seinen Hymnus aufnimmt: *Sponsabo te mihi in sempiternum* (Hos 2,19 – Vulgata).⁵⁰ Die Metaphorik der Vermählung wird hier herangezogen, um die eucharistische Vereinigung des Beters mit Christus zu bezeichnen. Die intertextuelle Entsprechung zwischen dem Hymnus und Hosea wird noch deutlicher, wenn man beachtet, dass die Stelle *Fac me tibi semper magis credere* (V. 20) ebenfalls eine auf den Glauben bezogene Referenz in Hosea 2,20 hat. Dort heißt es: *Sponsabo te mihi in fide*. Bemerkenswert ist nun, dass Thomas – anders als seine Zeitgenossen – Hosea 2,20 zitiert, wenn er den Glauben als erste Vereinigung der Seele mit Gott beschreibt, so nicht nur im Sentenzenkommentar⁵¹, sondern auch in seiner Erläuterung zum Credo.⁵²

Es scheint, als habe Thomas den Text des Hosea im Ohr gehabt, als er den Hymnus *Adoro te devote* schrieb und die Wendungen *me tibi semper* und *te mihi semper* prägte. Durch die Reziprozität dieser Wendungen soll deutlich gemacht werden, dass die Vereinigung Jesu mit dem Beter in der Eucharistie ihre Vollenendung in der Vereinigung des Beters mit Jesus durch Glaube und Liebe (*per fidem et caritatem*) findet. Dieser Vereinigung kann allerdings das Hindernis der Sünde entgegenstehen, daher der Ruf: «*Pie pellicane, Iesu domine*». Die emphatische Anrufung des Namens Jesu erfolgt nicht zufällig dort, wo die Bitte um Vergebung der Sünden literarisch kunstvoll vorgetragen wird (*me immundum munda tuo sanguine*). Der Name Jesus bedeutet «Heiland» und «Retter» (*salvator*, vgl. Mt 1,21), worauf Thomas an anderer Stelle ausdrücklich aufmerksam macht.⁵³ Auch das Motiv des Pelikans erinnert an das Blut, das Christus für alle vergossen hat.⁵⁴ Ein Tropfen davon hätte gereicht, um die ganze Welt zu erlösen, spielt das folgende Distichon einen Topos ein, der sich auch sonst im Werk des Aquinaten findet.⁵⁵

Eschatologischer Ausblick

Die abschließende Kadenz (VV. 25–28) öffnet die Perspektive ins Eschatologische und bringt die Sehnsucht des Beters nach der unmittelbaren Schau des auferstandenen Christus zum Ausdruck. Auch wenn der Hymnus die Eucharistie nicht als Vorgeschmack des himmlischen Hochzeitsmahls bezeichnet, so bringt er doch die gegenwartsüberschreitende Dimension des sakramentalen Zeichens ins Wort. Das Motiv der Verborgenheit, das gleich zu Beginn des Hymnus eingespielt wurde, wird am Ende aus rahmenkompositorischen Gründen wieder aufgenommen und diesmal mit der drängenden Frage nach der Aufhebung dieser Verborgenheit verknüpft. Betrachtet man die Interpunktion, dann fällt ins Auge, dass sich an dieser Stelle des Hymnus die einzige Frage findet (V. 26); sie ist direkt an Jesus adressiert (vgl. die emphatische Namensanrufung in V. 25) und verbindet die Spannung zwischen «verhüllt» und «unverhüllt» mit der temporalen Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft: «Jesus, den ich verhüllt jetzt (*nunc*) anblicke, wann *wird es geschehen* (*fiet*), wonach ich so dürste?» Die personale Begegnung mit dem zeichenhaft verhüllten Christus provoziert die Frage nach einer Überschreitung der sakramentalen Ordnung. Denn es gibt einen Durst, der durch die Eucharistie gerade auch deshalb bewusst gemacht wird, weil sie ihn nicht vollends zu stillen vermag: die Sehnsucht nach der Schau von Angesicht zu Angesicht. Aber wann diese Seh-

sucht erfüllt werden wird, bleibt offen. Die Textur der Schlusskadenz ist dominiert von Futur- und Konjunktivformen⁵⁶, und die Sehnsucht artikuliert sich bezeichnenderweise in Termini des Sehens, die auf biblische Referenzen anspielen (V. 25: *aspicio*; V. 27: *revelata cernens facie*; V. 28 *visu*). Am bekanntesten ist die Stelle aus dem ersten Korintherbrief, in der Paulus das jetzige Sehen durch einen Spiegel in Rätselgestalt (*nunc per speculum in aenigmate*) dem einstigen Sehen von Angesicht zu Angesicht (*tunc autem facie ad faciem*) gegenüberstellt (vgl. 1 Kor 13,12). Thomas modifiziert die paulinische Antithetik allerdings, wenn er sie auf den eucharistie-theologischen Zusammenhang überträgt. Denn der hier und jetzt noch durch das Zeichen des Brotes verhüllte (*velatum*) Leib Christi möge, so der Wunsch des Beters, dereinst unverhüllt (*revelatum*) sichtbar sein. Interessant ist, dass die Hierarchie der Sinne damit verändert wird: Während der Zugang zur verborgenen Wahrheit der Eucharistie über das Hören erfolgte (*auditus*), welches das «Wort der Wahrheit» gläubig aufnahm, konzentriert sich die eschatologische Sehnsucht ganz auf die Anschauung (*visus*). Ohne dass die Hymne selbst darüber näheren Aufschluss gäbe, scheint Thomas davon auszugehen, dass der Auferstehungsleib der Seligen mit verklärten Sinnesorganen ausgestattet sein wird, welche die Menschheit des erhöhten Christus wahrnehmen, auch wenn er im Blick auf die *visio beata Dei* immer hervorhebt, dass diese *unmittelbar*, also ohne bildliche Repräsentationen im Geist des Schauenden erfolgt. Das Wesen Gottes, des Schöpfers, kann nicht durch irgendwelche geschöpflichen Vermittlungen geschaut werden, daher befähigt Gott den Intellekt der Seligen eigens durch das *lumen divinae gloriae*, ihn *essentialiter* zu schauen.⁵⁷ Festzuhalten bleibt, dass *in statu viae* die Gegenwart des Leibes Christi in den Gestalten von Brot und Wein dem Zeugnis der Sinne unzugänglich bleibt, während *in patria* dem verklärten Auge der Seligen die von den Wundmalen gezeichnete Menschheit des erhöhten Herrn sichtbar ist.⁵⁸ Es bedarf hier keiner sakramentalen Vermittlung mehr: Wo Christus in eigener Gestalt (*in propria specie*) erscheint, wird die *species sacramenti* hinfällig.⁵⁹

Noch einmal: Verborgene Gegenwart und betrachtendes Verweilen

Das Gebet *Adoro te devote* ist nicht nur ein besonderes Zeugnis mittelalterlicher Eucharistiespiritualität, sondern – über den Abstand der Zeiten hinweg – auch heute eine wertvolle Hilfe, dem Mysterium der Eucharistie näher zu kommen. Natürlich könnte man einwenden, das eucharistische Brot werde den Gläubigen primär zum Verzehr gereicht, nicht aber feierlich zur Betrachtung exponiert. Aber diesem Einwand wäre entgegenzuhalten, dass gerade das Innehalten und Verweilen vor dem «größten aller Wunder» das gläubige Bewusstsein für die Größe des Mysteriums lebendig erhält und der Tendenz gegensteuern kann, dass die Feier der Eucharistie – scharf gesprochen – zu einer Art «Gemeinde-Picknick» (Hansjürgen Verweyen) degeneriert. Denn die «Neigung einer Gemeinde, sich selbst zu feiern statt Gott, wird sich unvermerkt, aber auch unbedingt steigern, wenn ihr Glaube an die Realität des eucharistischen Ereignisses verblasst.»⁶⁰ Das betrachtende Verweilen vor der verborgenen Gegenwart Christi vermag das Bewusstsein für «die Realität des eucharistischen Ereignisses» aber gerade neu zu schärfen und kann damit auch eine vertiefte Mitfeier der Gläubigen bei der eucharistischen Liturgie ermöglichen. Kontemplation

und *actuosa participatio* stehen sich daher nicht als Alternativen gegenüber, sondern ergänzen sich.

Die Hymne *Adoro te devote* kann vor diesem Hintergrund als poetische Theologie der Eucharistie gelesen werden, welche die wesentlichen Züge des Sakraments bündelt. Sie verleiht zunächst dem Staunen darüber Ausdruck, dass der *Christus passus* in den Zeichen des Brotes und Weines wirklich gegenwärtig ist, und führt hinein in eine Haltung, die dieser «allerwirklichsten Wirklichkeit» gegenüber glaubend entspricht: Anbetung, Hin- und Übergabe des ganzen Herzens (*cor meum totum*).

Der Hymnus erinnert über das Motiv der Realpräsenz hinaus zugleich daran, dass die Eucharistie *Memoriale mortis domini* ist, erinnernde Vergegenwärtigung der Passion und Selbsthingabe Christi. Der sakrifizielle Aspekt der Eucharistie wird durch die Erwähnung des Blutes, das für die Schuld der ganzen Welt (vgl. V. 24) vergossen wurde, ausdrücklich eingebracht. Dem Beter, der dieser selbstlosen, bis ins Äußerste gehenden Hingabe gewahr wird, geht der Abstand auf, der ihn, den Schuldbeladenen, von Christus trennt (V. 23). Gerade das Wissen um diesen Abstand, der nicht rhetorisch verdeckt, sondern klar benannt und bekannt wird, ist die Voraussetzung für Nähe und Intimität, denn der Beter weiß darum, dass Christus in seinem Leiden das Trennende bereits hinweggenommen hat.⁶¹ – In einer über den mittelalterlichen Verstehenshorizont hinausgehenden Deutung wird man darüber hinaus das soteriologische Motiv, dass Christus für die Welt gestorben ist, auf die von Blut und Tränen durchfurchte Leidens- und Schuldgeschichte der Menschen zu beziehen haben. Das bedeutet für die Eucharistie, dass das Gedenken der Passion Christi mit dem Gedenken der Toten zusammengeschlossen wird, wie es in den Interzessionen des Hochgebets ja auch zum Ausdruck kommt. Die abstrakte Forderung nach einer universalen Erinnerungssolidarität mit den Toten vermag dann eucharistietheologisch so konkretisiert zu werden, dass die Erinnerung an die unzählbaren Namen der menschlichen Leidensgeschichte an den Namen Jesu Christi gebunden und so auf den einen für alle und mit allen leidenden Gottesknecht (vgl. Jes 53; Lk 24,25f.) bezogen wird⁶²; zum anderen wird dem Postulat nach unbedingter Treue mit den Toten entsprochen, weil das Gedenken Christi in gewisser Weise das Gedenken an die Erschlagenen der Geschichte umschließt. Im Glauben braucht die Forderung universaler Erinnerungssolidarität mit den Opfern der Geschichte jedenfalls nicht zu einer Überforderung zu werden, weil Jesus Christus am Kreuz stellvertretend diese universale Solidarität auf sich genommen hat. In diesem Akt der Stellvertretung liegt keine Erinnerungsdispens, so als erhielten Christen im eucharistischen Gedenken einen Freibrief für die Verdrängung der Toten. Im Gegenteil: Sie würden die anamnetische *Communio* mit dem Gekreuzigten geradezu pervertieren, wollten sie sich den Leidenden gegenüber verschließen, mit denen Christus selbst sich rückhaltlos identifiziert hat. Sie können sich auf Christus authentisch nur beziehen, wenn sie bereit sind, sich ihrerseits vorbehaltlos in seinen Dienst nehmen zu lassen.⁶³

Um auf den Hymnus zurückzukommen, so findet sich darin schließlich auch eine indirekte Erwähnung der dritten Dimension der Eucharistie, nämlich des Mahles. Es ist vom «lebendigen Brot» (*panis vivus*) die Rede (vgl. Joh 6). Das konsekrierte Brot ist die geistliche Nahrung (*nutrimentum spirituale*), die von den Gläubigen genossen wird und in der sie die Einigung mit Christus vollziehen. Dass darin

die Einigung untereinander eingeschlossen ist, wird in der Hymne nicht ausdrücklich thematisch, in der es um das Zwiegespräch zwischen dem Einzelnen und Christus geht. Kaum zufällig sind «Thomas» und «Jesus» die einzigen Eigennamen, die in den poetischen Text eingefügt sind (vgl. VV. 13; 21; 25). Für Thomas von Aquin und die Theologen der Hochscholastik war allerdings klar, dass die Zeichen von Brot und Wein auf die Dimension der Kirche, das *corpus Christi mysticum*, verweisen: Wie das Brot aus vielen Körnern gewonnen und der Wein aus vielen Trauben gekeltert wird, so sind die vielen, die mit Christus kommunizieren, ein Leib.⁶⁴ Die drei Motive Realpräsenz, Opfer und Mahl, die für eine theologische Explikation des Eucharistiesakraments konstitutiv sind, werden also in unterschiedlicher Gewichtung in das betrachtende Gebet hineingenommen. Das Gebet kommt allerdings ohne theologische Fachbegriffe aus und ist in persönlichem Ton gehalten. Die nüchterne Sprechweise, die das wissenschaftliche Werk des Aquinaten sonst auszeichnet, tritt zurück zugunsten einer Sprache, die sich nicht scheut, die Palette des Ausdrucks um affektive Momente zu erweitern. Gerade daran wird die innere Beteiligung des Beters deutlich. Der Beter, der das Mysterium der Eucharistie *neque sensu neque intellectu*⁶⁵ begreifen kann, lässt sich im Glauben von der verborgenen Gegenwart des *Christus passus* ergreifen. Wenn nun der Akt des Glaubens an die Selbstübergabe des Glaubenden gebunden ist – *credere* kommt von *cor dare* – und wenn das Auswendiglernen über die kognitive Leistung hinaus ein *apprendre par coeur* darstellt, dann kann sich über den Abstand der Jahrhunderte hinweg und trotz der Fremdheit mancher Metaphern im langsamen Mit- und Nachsprechen des *Adoro te devote* die gläubige Ergriffenheit auch heute ereignen – eine Ergriffenheit, die am Ende von der Sehnsucht nach der Begegnung von Angesicht zu Angesicht getragen ist, von einem «Gewecktwerden für einen anderen Tag, für eine andere Zeit» (Peter Handke⁶⁶).

ANMERKUNGEN

¹ Maurice Blondel, *Tagebuch vor Gott 1883-1894*. Übertragen von Hans Urs von Balthasar. Mit einer Einleitung von Peter Henrici, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1964.

² G. M. DREVES, *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung. Eine Blütenlese aus den Analecta Hymnica mit literarhistorischen Erläuterungen*, Teil 1, Leipzig 1909, 359. PIUS V. ließ den Hymnus unter die Danksagungsgebete des Priesters in das Missale von 1570 aufnehmen. Vgl. A. HEINZ, Art. *Adoro te devote*, in: LThK³ 1 (1993) 169.

³ Die eucharistische Anbetung außerhalb der Messe scheint erst relativ spät, nämlich zu Beginn des 13. Jahrhunderts, aufgekommen zu sein. Vgl. dazu den materialreichen Beitrag von P. BROWE, *Die Entstehung und Verbreitung der Sakramentsverehrung*, in: DERS., *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, Rom 1967, 1–25, bes. 18f.

⁴ Vgl. dazu J.-H. TÜCK, *Die Sequenz Lauda Sion als poetische Verdichtung der Eucharistietheologie des Thomas von Aquin*, in: *Theologie und Glaube* 93 (2003) 475–497.

⁵ Vgl. A. STOCK, *Poetische Dogmatik. Christologie*, Bd. 3: Leib und Leben, Paderborn 1998, 305–324; N. LOHFINK, *Das «Pange Lingua» im «Gotteslob»*, in: *Bibel und Liturgie* 76 (2003) 276–285.

⁶ Vgl. zum Hintergrund P. BROWE, *Die Elevation in der Messe*, in: DERS., *Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht*. Mit einer Einführung hg. von H. Lutterbach und Th. Flammer, Münster 2003, 475–509.

⁷ Dies dürfte ein mögliches Missverständnis der Transsignifikationslehre sein, wenn nicht hinreichend klar betont wird, dass Gott die «Bedeutungsumstiftung» der Zeichen von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi vornimmt. Vgl. zum Hintergrund: B. J. HILBERATH, Art. *Transsignifikation*, in: LThK³ 10 (2000) 177.

⁸ Auch ist die bisweilen beobachtbare Tendenz, die «Qualität» einer Eucharistiefeyer an der «Intensität» der Gemeinschafts- und Kommunikationserfahrung messen zu wollen, problematisch. Mit provokanter Schärfe hat jüngst der Schriftsteller Botho Strauß gegen ein an der Alltagskommunikation abgelesenes Verständnis von Liturgie Stellung genommen: «Ein Katholik, der meint, er kommuniziere mit Gott, gehört auf der Stelle exkommuniziert. Zu Gott betet man, und man unterhält nicht, sondern man empfängt die Heilige Kommunion.» B. STRAUSS, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, München-Wien 2004, 41. Die Kritik an Banalisierungstendenzen sollte allerdings keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, dass die Wort-Antwort-Struktur der Liturgie sowie der Empfang der Eucharistie die Gläubigen zutiefst in ein Kommunikationsgeschehen hineinzieht, das sie im übrigen nicht nur mit Gott, sondern auch untereinander zusammenschließt.

⁹ Vgl. J.-L. MARION, *Dieu sans l'Être*, Paris 1980, bes. Kap. VI. Dazu H. ZABOROWSKI, *Enthüllung und Verbergung. Phänomenologische Zugänge zur Eucharistie*, in: HerKorr 57 (2003) 580-584.

¹⁰ Vgl. AUGUSTINUS, *Conf.* VII, c. 10, wo Christus folgende Worte in den Mund gelegt werden: «Nicht du verwandelst mich in dich sowie die Speise deines Leibes, sondern du wirst in mich verwandelt werden. – Non tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.» Vgl. auch S. THOMAS, *Super Ioannem* VI, Lectio VII (Marietti), n. 972: «Non enim cibus iste convertitur in eum qui sumit, sed manducantem in se.»

¹¹ Zitiert nach E. SCHILLEBEECKX, *Die eucharistische Gegenwart*, Düsseldorf 1967, 10. Vgl. zum Hintergrund dieses Wortes Francis TROCHU, *Der heilige Pfarrer von Ars. Johannes-Maria-Baptist Vianney (1786-1859)*. Übersetzt von Justinian Widlöcher, Stuttgart-Degerloch 1952, 157, der den Pfarrer von Ars folgende Begebenheit berichten lässt: «Hier in der Pfarrei lebte ein Mann, der vor einigen Jahren gestorben ist. Frühmorgens vor seinem Gang aufs Feld, ließ er seine Hacke vor der Tür stehen, trat in die Kirche und vergaß sich dort vor seinem Gott. Ein Nachbar, der auf dem gleichen Stück arbeitete und die Gewohnheit hatte, ihn zu beobachten, wunderte sich über seine Abwesenheit. Er kehrte um, und im Gedanken, er könnte ihn vielleicht daselbst treffen, kam ihm der Einfall, in die Kirche zu gehen. Tatsächlich traf er ihn dort. – «Was machst du denn so lange da?» fragte er ihn. Worauf der andere die Antwort gab: «Ich schaue den lieben Gott an, und der liebe Gott schaut mich an.»

¹² H. U. von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 2000, 73. Weiter heißt es: «Auch die Feier der Eucharistie ist Anamnesis und darin Kontemplation der Liebe mit Liebe; und nur von ihr her ergeht ein christliches *Ite Missa-Missio est!* in die Welt.»

¹³ Vgl. R. WIELOCKX, *Poetry and Theology in the Adoro te devote. Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ's Uniqueness*, in: K. EMERY/ J. WAWRYKOW, *Christ among the Mediaeval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, Notre Dame 1998, 157-174. Wielockx hat 51 Textzeugen beigezogen und vor allem auf der Grundlage der vierten und endgültigen Version der *Ystoria sancti Thome de Aquino* des Wilhelm von Tocco die vorliegende Textgestalt erhoben. Er selbst erörtert die Abweichungen von der üblichen Textfassung, die auf A. WILMERT zurückgeht. Vgl. A. WILMERT, *La tradition littéraire et textuelle de l'Adoro te devote*, in: RThAM 1 (1929) 21-40 und 149-176 sowie: DERS., *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris 1932, 361-414. Die vorliegende Textgestalt divergiert vor allem in der poetischen Form. Während WILMERT den Hymnus in Anlehnung an nachmittelalterliche Editionen in Strophenform tradiert, hat WIELOCKX die originale Form in 14 Distichen wieder herstellt – eine Rekonstruktion, die auch aufgrund der Paarreimgestaltung plausibel ist.

¹⁴ *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco* (1323): éd. critique, introd. et notes Claire le BRUN-GOUANVIC, Toronto 1996, 72-75.

¹⁵ So J.-P. TORRELL, *Adoro te. La plus belle prière de saint Thomas*, in: DERS., *Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées*, Paris 2000, 367-375, hier 370. Vgl. zur Authentizität der Verfasserschaft auch J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin* (Vestigia 13), Paris 1993, 193-197.

¹⁶ R. WIELOCKX, Poetry and Theology in the *Adoro te devote*, 159, der zugleich eine linguistische Strukturanalyse des Hymnus vorgelegt hat (ebd., 160–164).

¹⁷ In der geläufigen Version als «verborgene Gottheit» (*latens deitas*). – Formal bestimmt das Motiv der *latens veritas* die umrahmenden Distichen (VV. 1–2 und 9–10) des ersten Teils der Hymne (vgl. vier Derivate von *latere*), bevor die «Kadenz» (VV. 11–14) einsetzt.

¹⁸ Überflüssig zu bemerken, dass sich die Anbetung auch in leibliche Gesten übersetzt. Im Fronleichnamshymnus *Pange lingua* heißt es: *Tantum ergo sacramentum / veneremur cernui*. – «Ein so großes Sakrament also verehren wir, niedergestreckt.»

¹⁹ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, 98, 9 (CSSL XXXIX, 1385): «Et quia in ipsa carne hic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit; nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit; [...] et non solum non peccemus adorando, sed peccemus non adorando.»

²⁰ «Magnum enim iniuriam Deo facit qui aliquid ei adaequat.» S. THOMAS, *Collationes de decem preceptis*, in: J.–P. TORRELL, *Recherches thomasiennes*, 47–117, hier 73.

²¹ Vgl. S. Th. I-II, q. 2. Die Frage, ob die Seligkeit des Menschen (*beatitudo hominis*) im Reich-tum, der Ehre, im Ruhm, der Macht oder irgendeinem geschaffenen Gut liegen könne, wird hier abschlägig beantwortet. Denn: «[...] ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere.» S. Th. I-II, q. 3, a. 1. Vgl. auch die Ausführungen in S.c.G. III, 27–36.

²² Bemerkenswert ist die Kritik, mit der Thomas die Impanations- bzw. Konsubstantiationslehre versteht, die bekanntlich davon ausgeht, dass nach der Konsekration die Substanz des Brotes mit der Substanz des Leibes Christi koexistiert. Die Anbetung der Eucharistie, die in der Elevation der konsekrierten Gaben sowie in der Kniebeuge des Priesters liturgisch zum Ausdruck gebracht wird, würde nach Thomas geradezu idolatrisch, wenn darin eine geschaffene Substanz zurückbliebe, die nicht mit der Gott allein gebührenden Anbetung verehrt werden dürfte. Vgl. S. Th. III, q. 75, a. 2 ad 3.

²³ Nur am Rande sei notiert, dass die Rede vom *totum cor* auf das Gebot anspielt: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde* (Dtn 6,4).

²⁴ Im zweiten Teil des Hymnus werden die umrahmten Distichen (VV. 17–18 und VV. 21–22), die nicht – wie im ersten Teil – einen Block (VV. 3–8), sondern zwei Blöcke bilden, ausdrücklich auf die sakramentale Gestalt des Brotes Bezug nehmen (VV. 17–18) bzw. auf die sakramentale Gestalt des Weines anspielen (VV. 21–22).

²⁵ Das empirische Verifikationsdefizit der Realpräsenz Christi in den Gestalten von Brot und Wein war bereits in den anderen Hymnen zum Ausdruck gebracht worden. Im Vesperhymnus *Pange lingua gloriosi* hatte es geheißen: *Et si sensus deficit / Ad firmandum cor sincerum / Sola fides sufficit*. Wo die Sinne versagen, ergänzt der Glaube: *praestet fides supplementum / sensuum defectui*. Auch in der Fronleichnamsequenz *Lauda Sion* findet sich die Abfolge: *Quod non capis / Quod non vides / Animosa firmat fides*.

²⁶ Bei Iacopone da TODI findet sich eine intertextuelle Referenz auf den Hymnus *Adoro te devote*. Vgl. DERS., *Le Laude, secondo la stampa fiorentina del 1490*, hg. v. G. Ferri, Bari ²1930, 105f. (XLVI): «Li quattro sensi dicono: / Questo sì è vero pane. / Solo auditio resistelo, / ciascun de lor fuor remane: / so' queste visibil forme / Cristo occultato ce stane, [...]» Vgl. F.J.E. RABY, *The Date and Authorship of the Poem Adoro te devote*, in: *Speculum* 20 (1945) 236–238.

²⁷ Vgl. S. Th. III, q. 1. Dazu: P. ENGELHARD, *Menschwerdung des Wortes und menschliches Verlangen nach Wahrheit. Ein Versuch, die grundlegende Denk- und Glaubenserfahrung des Thomas von Aquin zu erschließen*, in: *Miscellanea Mediaevalia* 19 (1988) 1–12.

²⁸ Man beachte die phonetische Gestalt dieses Verses, der durch die Assonanzen *veritatis verbo verius* einen selten eindringlichen Klang erhält.

²⁹ Vgl. S. Th. III, q. 75, a. 1. Dort: CYRILL, in Luc. Cap. 22: «Non dubites an hoc verum sit, sed potius suscipe verba Salvatoris in fide; cum enim sit veritas, non mentitur.»

³⁰ Vgl. S. Th. II-II, q. 3, a. 1, wo der Zusammenhang von Glaube und Bekenntnis folgendermaßen gefasst wird: «exterior enim locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur. Unde sicut conceptus interior eorum quae sunt fidei est proprie fidei actus, ita etiam et exterior confessio.» Vgl. dazu B. NIEDERBACHER, *Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin*, München 2004, bes. 58ff.

³¹ Vgl. Röm 10, 9–10 (Vulgata): «[...] quia si confitearis in ore tuo Dominum Iesum / et in corde tuo credideris quod Deus illum excitavit ex mortuis salvus eris / corde enim creditur ad iustitiam / ore autem confessio fit in salutem.»

³² Hier wird der Horizont bereits ins Eschatologische geweitet – eine Erweiterung, welche die Schlusskadenz des Hymnus (VV 25–28) thematisch wieder aufnehmen wird.

³³ Vgl. S. THOMAS, *Super Ioannem XX*, Lectio V, n. 2547.

³⁴ Vgl. ebd., n. 2549: «[...] noluit credere nisi sensibili argumento; et non tamen unius sensu, sed duorum; scilicet visus [...] et tactus.»

³⁵ Nur am Rande sei festgehalten, dass glauben immer auch heißt, sich in eine bestimmte *traditio* einzuschreiben. So sind das Verlangen des Schächers und das Bekenntnis des Thomas prototypische Verhaltensweisen, die sich auch spätere Generationen von Gläubigen zu eigen machen können und sollen.

³⁶ Vgl. S. THOMAS, *Super Ioannem XX*, Lectio VI, n. 2562: «ponitur Thomas confessio: ubi apparet, quod statim factus est Thomas bonus theologus, veram fidem confitendo.»

³⁷ Scharfsinnig bemerkt Thomas in seinem Kommentar: «Vidit hominem et cicatrices, et ex hoc creditit divinitatem resurgentis.» S. THOMAS, *Super Ioannem XX*, Lectio VI, n. 2563.

³⁸ S. Th. II – II, q. 1, a. 4 ad 1: «ergo dicendum est quod Thomas aliud vidit et aliud credidit. *Hominem vidit et Deum credens confessus est, cum dixit: Dominus meus et Deus meus* (cf. GREG., *Hom. 26 in Evang.*, n. 8 [PL 76, 1201 A]).»

³⁹ S. THOMAS, *Super Ioannem XX*, Lectio V, n. 2566: «[...] et hoc specialiter ad nos pertinet. Utitur autem praeterito pro futuro propter certitudinem.»

⁴⁰ Ebd.: «Plus autem meretur qui credit et non vidit, quam qui videns credit.»

⁴¹ Das Wortfeld *veritas* kennzeichnet ausschließlich den ersten Teil des Hymnus. Vgl. die substantivischen Formen *veritas* und *veritatis* (VV. 1 und 8), die adjektivische Komparativform *verius* (V. 8) sowie das Adverb *vere* (VV. 2 und 11).

⁴² Vgl. die geradezu litaneiarartigen Wendungen: *Fac me tibi semper* (V. 15); *praesta mihi semper* (V. 19); *et te mihi semper* (V. 20) – Formulierungen, die darüber hinaus die enge und auf Dauer angelegte Verbundenheit zwischen menschlichem Ich und Christus ins Wort bringen.

⁴³ Nicht zufällig ist, was den Aufbau der S. Th. anlangt, der Traktat über die Gnade (vgl. S. Th. II-II, qq. 110–114) der Behandlung der theologischen Tugenden vorgeordnet (vgl. S. Th. II-II, qq. 1–46).

⁴⁴ Vgl. S. Th. III, q. 48 (meritum, satisfactio, redemptio, sacrificium). Dazu: J.-P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères*, Bd. 2, Paris 1999, bes. 381–428; M. LEVERING, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple. Salvation according to Thomas Aquinas*, Notre Dame 2002.

⁴⁵ Vgl. dazu die Sequenz «Lauda Sion», welche die Vorschattungen des Alten Bundes in einer Strophe zusammenführt: «In figuris praesignatur, / Cum Isaac immolatur, / Agnus Paschae deputatur / Datur manna patribus.» Vgl. als Hintergrund S. Th. III, q. 73, a. 6, wo Thomas gleichsam eine systematische Ordnung der wichtigsten Figuren entwickelt, die auf die Eucharistie vorausdeuten. Er erinnert zunächst an die drei Dimensionen des Sakraments: 1. *sacramentum tantum* (Brot und Wein); 2. *res et sacramentum* (der *Christus passus* bzw. das *corpus Christi verum*); 3. *res sacramenti* (die Kirche als *corpus Christi mysticum*). Dann konstatiert er, die erste Dimension sei durch das Opfer Melchisedeks am reinsten zum Ausdruck gebracht worden, der *Brot und Wein* dargebracht hat (vgl. Gen 14,18); die zweite Dimension, der im Sakrament enthaltene *Christus passus*, sei durch die vielfältigen *Opfer* des Alten Bundes, vor allem aber durch das Sühnopfer am Versöhnungsfest (vgl. Lev 16) vorausbezeichnet worden; die geistlich stärkende Wirkung schließlich sei durch das *Manna* in der Wüste präfiguriert worden. Alle drei Aspekte sieht Thomas in der Figur des Paschalammes gebündelt. Es sei nämlich 1. mit ungesäuerten *Broten* zusammen eingenommen worden; 2. beziehe sich die *Opferung* des Lammes auf die Passion Christi; 3. bezeichne das *Blut des Lammes*, das zum Schutz an die Türpfosten gestrichen worden sei, die Wirkung des Sakraments voraus. Das *agnus paschalis* sei daher – so Thomas' Resümee – die *praecipua figura huius sacramenti*. Vgl. auch S. Th. I-II, q. 102, a. 5 ad 4, 5, 6; q. 103, a. 2; III, q. 46, a. 10, ad 1, 2; q. 47, a. 2 ad 1 u.ö.

⁴⁶ Selbstverständlich finden sich auch direkte Anspielungen auf das Kreuz (Z. 9: in cruce latebat; Z. 12: latro; Z. 13: plagas; Z. 17: memoriale mortis; Z. 23: tuo sanguine; Z. 24: una stilla).

⁴⁷ In einer wenig beachteten Passage des Sentenzenkommentars (In IV Sent, d. 7, q. 1 art 3, n° 76) heißt es: «Et ideo convenienter in figura cibi hoc sacramentum institutum est, quia inter alios sensus solus tactus est cui suum sensibile realiter conjungitur, similitudinibus tantum sensibilibus ad alios sensus per medium pervenientibus. Gustus autem tactus quidam est; et inter alia quae ad tactum pertinent, solus cibus est qui agit per conjunctionem sui ad cibatum, quia nutriendus et nutritus fit unum; alia tangibilia agunt efficiendo aliquas impressiones in eo quod tangitur, sicut patet de calido, de frigido et hujusmodi.»

⁴⁸ Vgl. M. MORARD, *L'eucharistie, clé de voûte de l'organisme sacramental chez saint Thomas d'Aquin*, in: *Revue thomiste* 95 (1995) 217–250.

⁴⁹ Vgl. V. 15: tibi; V. 16: te [...] te; V. 19: de te.

⁵⁰ R. WIELOCKX, *Poetry and Theology in the Adoro te devote*, 167f.

⁵¹ S. THOMAS, In IV Sent, d. 39, q. unica, a. 6 ad 2.

⁵² S. THOMAS, In *Symbolum Apostolorum prolog.*, ed. R.M. Spiazzi, in: *Opuscula theologica*, Bd. 2, Turin–Rom 1954, 193, n. 860: «Fides facit quatuor bona. Primum est quod per fidem anima coniungitur ad Deum: nam per fidem anima christiana facit quasi quoddam matrimonium cum Deo: Osee II, 20: «Sponsabo te mihi in fide.» Zitiert nach R. WIELOCKX, *Poetry and Theology in the Adoro te devote*, 171.

⁵³ Vgl. S. Th. III, q. 37, a. 2, wo festgehalten wird, dass die Namen, die von Gott verliehen werden, stets ein gottgegebenes freies Gnadengeschenk bezeichnen. Im Blick auf den Namen «Jesus» wird dann ausgeführt: «[...] homini Christo hoc munus gratiae collatum erat ut per ipsum omnes salventur, ideo convenienter vocatum est nomen eius Iesus, idest «Salvator.»

⁵⁴ Aufgrund zoologischer Untersuchungen weiß man heute, dass der Pelikan seine Jungen füttert, indem er den Schnabel auf die Brust stemmt und Fische aus seinem Kehlsack hervorwürgt. Dies dürfte der Ursprung für die Legende des PHYSIOLOGUS sein, der Pelikan erwecke seine toten Jungen durch Blut aus seiner geöffneten Brust zum Leben, so dass er im Zusammenhang mit Jes 1,2 und Joh 19, 34 zum Symbol für Christus werden konnte. Im Mittelalter glaubte man, der Pelikan ernähre seine Jungen mit dem eigenen Blut. Vgl. H. M. GOSEBRINK, *Art. Pelikan. Frömmigkeitsgeschichte*, in: *LThK*³ 8 (1996) 14.

⁵⁵ Vgl. S. THOMAS, In *III Sent.*, d. 20, q. unica, a. 3, arg. 4; *Quodlibet* II, q. 1, a. 2 s.c. 2.

⁵⁶ S. Th. II-II, q. 76, a. 1 unterscheidet drei Sprechweisen: 1. die indikativische, 2. die imperative und 3. die optative. Über den dritten *modus loquendi* wird ausgeführt: «Tertio modo ipsum dicere se habet ad id quod dicitur quasi expressio quaedam affectus desiderantis id quod verbo exprimitur. Et ad hoc instituta sunt verba optativi modi.»

⁵⁷ Vgl. S. Th. I, q. 12, a. 2: «[...] ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen divinae gloriae confortans intellectum ad videndum Deum. [...] Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quae ipsam divinam essentiam repraesentet, ut in se est.» Vgl. dazu: J.-P. TORRELL, *La vision de Dieu «per essentiam» selon saint Thomas d'Aquin*, in: DERS., *Recherches thomasiennes*, 177–197. Zu den scholastischen Diskussionen über die *visio beata* vgl. die Studie von N. WICKI, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg/Schweiz 1954.

⁵⁸ Vgl. S. Th. II – II, q. 1, a. 8: «Duo autem nobis ibi videnda proponuntur: scilicet occultum divinitatis, cuius visio nos beatos facit; et mysterium humanitatis Christi, per quem in gloriam filiorum Dei accessum habebimus, ut dicitur ad Rom. 5, [2].»

⁵⁹ P.-M. GY, *La liturgie dans l'histoire*, Paris 1990, 275–278, hat darauf hingewiesen, dass die emphatische Betonung der Spannung zwischen Glaube und seliger Schau ein Proprium der Eucharistietheologie des Thomas von Aquin ist, genauer seines Spätwerks (1264–1274). Bei seinen Zeitgenossen (Albertus Magnus, Bonaventura) spielt sie im Kontext der Eucharistie keine Rolle.

⁶⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Die Würde der Liturgie*, in: DERS., *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1995, 74–82, hier 78.

⁶¹ Vgl. dazu vertiefend J.-L. MARION, *Intimität durch Abstand. Grundgesetz christlichen Betens*, in: *IKaZ* 4 (1975) 218–227.

⁶² Instruktiv dazu: K.-H. MENKE, *Das Gottespostulat unbedingter Solidarität und seine Erfüllung durch Christus*, in: *IKaZ* 21 (1992) 486–499.

⁶³ Vgl. dazu J.-H. TÜCK, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn u.a. 2001, 262-265.

⁶⁴ Vgl. S. Th. III, q. 79, a. 1.

⁶⁵ Vgl. S. Th. III, q. 75, a. 1.

⁶⁶ P. HANDKE, *Wie ein Gewecktwerden für einen anderen Tag*, in: *Christ in der Gegenwart* vom 27. April 2003.

Franz Hermes dankbar zugeeignet.

MAURICE BLONDEL

ÜBER DIE EUCHARISTIE

Aufzeichnungen aus seinem «Tagebuch vor Gott»

Vorbemerkung. Maurice Blondel (1861–1949) ist im deutschsprachigen Raum vor allem als Philosoph bekannt, der 1893 das epochemachende Werk *L'Action* veröffentlicht hat. Weniger bekannt ist, dass er während der Entstehungszeit dieses wissenschaftlichen Hauptwerks geistliche Aufzeichnungen verfasst hat, die posthum unter dem Titel *Carnets intimes* (2 Bde., Paris 1961–66) ediert worden sind. In diesen Aufzeichnungen, die den spirituellen Hintergrund der Philosophie Blondels offen legen, finden sich bemerkenswert kraftvolle Aussagen zur Eucharistie. Immer wiederkehrende Motive sind: das alltägliche Leben in die Gegenwart Christi hineinzustellen, sich aus den Zerstreuungen herausrufen zu lassen und zu sammeln; das Leiden als eine Form der Anwesenheit Gottes im Leben anzunehmen; die natürliche Schwerkraft des Ich zu überwinden und das Wollen und Denken Christus zu dedizieren, um in die zeit- und todüberwindende Dynamik seines Lebens einzutreten. Kurz: Gastfreundschaft und dankbare Selbstübergabe an den, der alles gegeben hat, sind das Signum eucharistischer Existenz.¹

1883

5. Dezember – Mein Gott, lass mich sein wie gutes Brot und sprich dann über mich die Worte der Wandlung! (S. 35)

1884

4. März – Die Eucharistie ist der Inbegriff der christlichen Gesinnung. (S. 58)

1885

21. Oktober – Jesus, gib Dich mir so völlig, dass Du mich ganz hinnimmst. Und wenn es nötig ist, dass ich das Gefühl meines Elendes behalte, lass mich ihm nicht erliegen. (S. 75)

7. Dezember – O lange Abwesenheit, Nacht, Schlaf, Erschöpfung: nun aber die Kraft, das Licht, die Süße, das Leben, die Gegenwart des gütigen Trösters. Herr Jesus, ich muss dich nennen, Du bist es. Der Heilige Geist, durch den allein wir Dich nennen können, rufe ohne Unterlass in mir: Herr Jesus! Jesus, du bist es. Handeln und leiden, du wirst mich beides lehren. Was verschlägt's schon, wer ich bin? Die Zukunft, die mich so sehr beunruhigte, die Zukunft, die meine Eitelkeit mit Träumen bevölkert oder die meine Kindesliebe vielleicht niederdrückend finden wird, die Zukunft, die bist Du. [...] Was wird aus mir, was ist mein Wesen, was bin ich wert? Denken wir nicht mehr daran; es wird ja das sein, was Du willst, was Du wollen wirst. Man kann nur einen Schritt aufs mal tun. Du wirst mir zeigen, wohin ich den Fuß setzen soll, und wenn Du mich in die Nacht führst, wo ich mich immer

so fürchte, dann will ich singen, um mir Mut zu machen, und wissen, Du bist da. Handeln, leiden und beten ... (S. 77)

1886

9. Januar – Das rein Abstrakte existiert für mich nicht. Ich brauche Fühlung, Materie, Fleisch und Blut. Hättest Du mir nicht Dein Brot gegeben, nichts hätte mich auf einiger Höhe gehalten. (S. 87f.)

20. Januar – Kein System, keine geistige Rechthaberei; sich immerfort erneuern, enteignen; spüren, dass man nichts aus sich selbst hat. Nur davon reden, wofür es kein Gedächtnis gibt, nur Deine Gegenwart und das Flüstern Deines Wortes [...] (S. 92)

23. Januar – Alles in Dich werfen, dort geht nichts verloren. (S. 93)

1887

27. Oktober – Man muss mit seiner Zeit gehen, aber sie sehen, wie Gott sie sieht. (S. 127)

Anschließend möchte ich die Kommunion der Wesen zeigen, die zusammengesetzte Einheit, was voraussetzt, dass Gott Sich uns in der Kommunion gibt, und was fordert, dass wir uns Gott in der Kommunion geben. (S. 127)

27. November – Stets bereit zu kommunizieren oder zu sterben, das ist ein und dasselbe. Der Tod ist die letzte, die vollendete, die ewige Kommunion. (S. 129)

1888

3. Februar – Nicht an die Zeit denken, die vergeht, sondern an die Taten, die sind und für immer bestehen. Leben, als wären wir ewig. Leben, als hätten wir bloß einen Augenblick zu leben, ist dasselbe. (S. 143)

5. Februar – Legen wir unser Vertrauen in keines unserer Werke, verzichten wir auf alle Selbstsicherheit, denn unsere Werke sind nicht mehr als das, was Gott daraus zu machen geruht. (S. 144)

8. März – Kein Total, keinen Ausgleich, keinen Rückblick, kein Bedenken der Zukunft und keinerlei Vorsicht beim Ausgeben, denn ich habe ja die Unermesslichkeit Gottes als Hinterlage, und die Berechnung wird ja erst im ewigen Leben abgeschlossen. *Ex Deo ad Deum*. (S. 147)

16. März – Wenn wir Dich wenigstens wie einen Menschen behandelten, mit gleichem Anstand, gleicher Loyalität, mit soviel Herz wie einen Freund! (S. 148)

17. März – Mein Gott, wie wenig habe ich getan, wie wenig gebetet, ermahnt, geholfen, bekehrt! Tritt Du an meinen Platz, bestelle Du selber mein Werk, ich bin nicht würdig, in Deinen großen mystischen Leib einzutreten, denn ich erfülle meine Funktion keineswegs; komme doch mit Deiner heiligen Menschheit, Deinem

Fleisch, Deinem sakramentalen Leib, übernimm meine Stelle, setze Deine leidende und wirkende Person dort ein, wo ich hätte handeln, leiden und beten sollen. Nicht genug, dass Du mich zu Dir rufst, in Dein Erbe, als ein Teilchen Deiner Kirche, Du schenkst Dich mir außerdem ganz in der Gnade des Sakraments, fast als wärest Du nur eine Partikel von mir [...]. (S. 149)

14. April – Seltsam herrliche Worte. *Ut ventri esca et escis venter, ita corpus Domino et Dominus corpori. Dominus corpori.* Gott ist da für unseren Leib. Jesus ist Jesus nur, um uns in Sich zu vollenden, und wir sind nur, um in Seine göttliche Menschheit aufzugehen. Gott braucht unsere Leiber als Speise für Seine Liebe, als Substanz Seines mystischen Leibes, als den einzigen lebenspendenden Teil Seiner Schöpfung; alles Übrige ist tot: *et hunc et has destruet.* Gott und Mensch sind im Austausch. Gott behandelt den Menschen, als wäre er Sein Gott: sie sind sich gegenseitig Ziel und Mittel, wie es einem Organismus ansteht, der aus der gleichen Bestimmung lebt. Gott erwartet vom Menschen, dass er dazu beitrage, alle Gerechtigkeit zu erfüllen: Aber Gottes Leib in uns ist nicht das animalische Leben, er ist das sittliche Leben, das Tun. (S. 150f.)

4. Juni – Kult ist nur in Tat umgesetztes Dogma; ohne Praxis gibt es keine Religion im Geist und in der Wahrheit. (S. 157)

2. November – Wer ist der Freund, der wortlos seinem Freunde sein Gut und seine Person hinopfert? Du allein. Und wie gerne übersehe ich Deine Gegenwart und Deine Dienste und lasse sie brach! (S. 170)

4. November – Sei Du mein Tun, mein Denken, meine Rede, o göttlicher Keim, brich auf, wachse empor, fruchte. Dass ich dich fände in den unwillkürlichen Regungen der Seele, in jenen lichtvollen gütigen Worten, die die Menschen beeindruckten [...] in der stärkenden Festigkeit, in dem Wohlgeruch, der Deine Anwesenheit kundtut. Sodass man sagen möge: Hier ist Gott vorbeigegangen. Seien auch wir Eucharistie ... (S. 172)

16. November – Immerdar in der Ewigkeit leben, um die Zeit zu nützen; sich unablässig sammeln, wenn man sich bereichern und zugleich ohne Maß ausgeben will. (S. 174)

19. November – Die Philosophie ist die Kunst, auch dann Recht zu haben, wenn man Unrecht hat. (S. 174)

24. November – Mein wichtigstes Buch sei mir die heilige Kommunion, worin ich im Geheimen meines Herzens alle Wissenschaft des Menschen und Gottes lesen will; und unablässig möchte ich Deine Berührung und Dein Wirken verspüren. (S. 176)

1889

1. Januar – Jesus, Dir gehört mein erster wie mein letzter Tag. (S. 185)

13. Februar – Man sollte alle Menschen so betrachten, als ob sie gerade kommuniziert hätten, so wie sie immer sein sollten: Christus in ihnen und sie in Christus. (S. 193)

13. März – Täglich fühle ich, dass ich, entgegen meinem Willen, dahinsterbe. Man muss zu diesem Zustand des Absterbens Ja sagen, um ebenso täglich wiedergeboren zu werden und in Gott überzugehen, der uns erwartete. Legen wir selber ab, was uns entrissen wird, werfen wir alles in Ihn, wo nichts mehr zugrunde geht, verunsterblichen wir unsere Gedanken und Taten, indem wir sie dort hinterlegen, wo man keines Gedächtnisses bedarf, um sie wiederzufinden, dort wo man eine immer gegenwärtige, immer frische Inspiration geschenkt erhält. Wir leben nur, indem wir je auferstehen; das enge armselige Ich wird gut, universell und unbedingt nur durch Leiden, Verzicht und Tod. Seien wir die Andern; seien wir Wille Gottes: Wenn der Tod kommt, sollten wir das Sterben nicht erst lernen müssen. (S. 200f.)

25. April – Ich erflehe von Dir diese moralische Transsubstantiation für all das Arge, dessen ich Zeuge bin und das mir das Herz zusammenschnürt. (S. 219)

19. Mai – Du legst in uns, was wir bewahren sollen: und bist Du abwesend, so wollen wir Deine Anwesenheit nachahmen. Dann wirst Du uns immer gegenwärtig sein. (S. 231)

21. Mai – Da ich trotz allem versuche, alles bis hinein in die geheimen Spielfedern des sittlichen und göttlichen Lebens zu verstehen, ist mir heute etwas vom Nutzen eines freiwillig und dauernd übernommenen Leidens aufgegangen: trügen wir doch stets die Hostie wie ein Siegel auf dem Herzen, so dass wir nichts anfassten, nichts täten, nichts liebten ohne den Gottmenschen! [...] *Leiden ist die stets neu erinnerte Anwesenheit Gottes*, die stets wache Reflexion; ist die Hostie selber, zwischen uns und die Welt gesetzt, zwischen uns und uns selbst vermittelnd. (S. 232)

13. Juli – Wir müssen Gott mehr als uns selber lieben; aber wir können Ihn nur lieben, falls wir zuerst in uns Sinn und Wirklichkeit der Liebe finden. *Nisi aliquid intelligat, nemo potest credere in Deum* (Augustinus). Gott schenkt uns zuerst uns selbst, damit Er uns endlich sich selber schenken kann. Trotzdem wäre der Mensch nur ein flüchtiger Schatten, wenn er nicht Wesen und Halt in Gott, in der Liebe gewänne, nicht zuerst geliebt würde. Unser Bedürfnis nach Seligkeit wird erst vollendet, unser Heil erhält seine überragende Bedeutung erst dadurch, dass Gott es will und liebt. Um Gottes willen müssen wir zuerst wollen, in Gott gewinnt es absoluten Wert: weil Gott für uns gestorben ist, sind wir unendlich wertvoll geworden, nicht für das, was wir wert sind, hat Jesus sich geopfert. *Totus tuus Domine ...* (S. 246f.)

26. August – Sie ist schrecklich, diese Passion, da sie alle Sünden ausbüßt, die Hölle umgreift, jede mögliche Schuld in sich fasst, der zuvorzukommen ihr Wesen ist, alle Leiden enthält, die Menschen empfunden haben oder erdenkbar sind, das gesamte Problem des Bösen, alle Unvollkommenheiten, all unsere Leidenschaften bis

zu den unwillkürlichen Regungen, die die im Fleisch gefangene Seele betrüben. Gäbe es auch nur einen einzigen Verdammten, so könnte das Herz des Erlösers in seinem Liebesdrang noch über die kleine Schar der Erwählten klagen; der gute Hirt denkt einzig an sein verlorenes Schaf, der Vater ist streng und drohend zum voraus, um später weniger strafen zu müssen. (S. 263)

29. August – Güte überall: der Blick auf die Zukunft wäre sonst immer nur schmerz- und angstvoll; der Blick in die Vergangenheit, auch wenn sie schwierig und leidvoll war, bleibt oder wird für gewöhnlich angenehm. Nur die Reue muss lebhaft bleiben, denn hier handelt es sich um das, was nicht vergeht. (S. 264)

9. September – Sich von der Gegenwart und vom Beistand Gottes soweit durchdringen lassen, dass jede Bewegung, jeder Gedanke, jeder Akt eine geistliche Kommunion wird. In Dir schöpfen wir Kraft, Atem, Licht und Mut zur Tat. (S. 267)

15. September – Der Gedanke an das künftig zu Leistende darf unsere augenblickliche Leistung in der Stunde, die uns geschenkt ist, nicht behindern. Sich in der Dauer beschränken! Das ist der letzte Sieg der inneren Armut: nicht verfügen über die Zeit, die uns wahrscheinlich doch nicht gehören wird, nie wahrhaft unser eigen ist; die Phantasie so weit beruhigen, dass wir uns von keiner Unruhe, keiner Hast, keiner Verwirrung mehr bedrängen lassen; tun, was man in jeder Minute tun kann, nichts darüber hinaus, aber auch nichts Minderes; vorweg wie in der erlangten Ewigkeit weilen: wie viel Zeit würde man gewinnen, wie viel fruchtlose Ermüdung sich ersparen! (S. 271)

28. Oktober – Leere alles Lebens, das Du nicht ganz erfüllst. Je mehr Neugierde wir den wechselnden und vergehenden Dingen entgegen bringen, desto mehr leiden wir an Langeweile, Eintönigkeit und Überdruß. (S. 282)

29. November – Ich bin so arm und leer, dass ich nicht einmal mehr Deine Abwesenheit verspüre. Erfülle mich, auch wenn ich Dich nicht darum bitte; lass mich wenigstens Deinem Kommen kein Hindernis setzen und bisweilen die erquickende Überraschung erleben, Dich in einem Winkel meines Gemachs zu entdecken, wie einen Freund, der vertraut genug ist, sich auch in Abwesenheit des Gastgebers einzurichten, beinahe wie ein Diener, der das Feuer unterhält oder wiederentfacht, um den Meister bei seiner Rückkehr zu empfangen. Du kamst, um zu dienen, um die Seelen zu entflammen, zu verzehren. Schon so lange habe ich nicht mehr mühelos mit Dir geredet, wie im natürlichen Fluss eines Gesprächs, das ununterbrochen fort dauert. (S. 298)

30. November – Christus, der Mensch, ist das Auge Gottes in der Welt. (S. 299)

19. Dezember – Liebe allein ist allmächtig. (S. 309)

31. Dezember – Wir sollten denken, wollen, handeln nur für's Unvergängliche, dann werden wir nicht vergehen: die Zeit ist's, die tot sein wird ... und da ich

traurig bin angesichts der zerrinnenden Dauer, lass mich mein sterbliches Leben in Deine ewige Liebe hinüberverlegen. (S. 315)

1890

2./3. Januar – Wir kommunizieren, aber nicht alles in uns kommuniziert; wir müssen durch innere Reflexion das Licht in die dunkelsten Winkel fallen lassen, Wärme und Reinheit den vereisten und verschmutzten Stellen zuführen, unsere Wünsche und Gedanken zu bekehren suchen, immer inniger die geistliche Nahrung aufnehmen, die uns verwandeln will. (S. 323f.)

5. Januar – Eins der größten Hindernisse, die Zeit vernünftig zu brauchen, ist der Wunsch, sie allzu gut auszunützen: wir möchten alles gleichzeitig tun; wir zerreiben uns an unserer Machtlosigkeit und verzetteln uns im Vielerlei unserer Ansätze, von Aufgabe zu Aufgabe flatternd, oder verharren fast reglos unter dem Druck der widrigen Mächte. Dies Übermaß an Wünschen und Absichten ist durchaus nicht immer ein Zeichen von Geistesfülle oder Vielfalt der Fähigkeiten: häufig weist es auf eine Krankheit des Willens hin, der nichts ausschließen kann, um entschlossen zu handeln, und auf eine Art schwelenden Wahnsinn [...] Das Einfache und Gute besteht darin, friedlich seine Aufgabe zu erfüllen, ohne Heftigkeit und ungesunde Hast; das demütig ergebene Gefühl der Vergeblichkeit ist das Prinzip der nützlichsten Auslastung unserer Kräfte. (S. 325)

15. Januar – Brächte die Kommunion auf einen Schlag ihre ganze Wirkung hervor, so wäre sie Tod, der Übergang zum Leben. Ein solcher Kontakt mit dem göttlichen Leib, der zu Gott auferstanden und der Welt abgestorben ist, eine so unbedingte Loslösung von allen vergänglichen Neigungen und von unserer eigenen Sterblichkeit, ein solches Setzen Christi an die Stelle unserer Ichsucht: ja das wäre der Tod; es wird einst die Wegzehrung sein. Gott sehen, Gott halten – sterben. (S. 329f.)

19. Januar – Wir müssen unsere Tat so weit auswerfen, dass nichts davon zu uns zurückzukehren scheint, bis in die Ewigkeit hinein, bis ins Herz Gottes. Werfen wir Alles in diesen Ozean, der Alles einschlingt und nichts zurückgibt, bis zum Tag der Offenbarung, wo Er sich selber geben wird. Alles. Was für ein Tausch: restlos gegen Ihn restlos, und in Ihm alles übrige, Alles; und in Ihm allein können wir uns wiederfinden. Denn wir selber, unser wahrer Mensch, ist das, was von Ihm stammt und zu Ihm geht: die Macht des Vaters, das Wort der Wahrheit, der Geist der Liebe, das ewige Leben. Wer mit mir zerstreut, sammelt. Säen wir, streuen wir, verschwenden wir uns, nie werden wir so arm sein, dass wir diesen ganzen Reichtum verdienen und den Ozean füllen, worin unser Schatz schwillt. (S. 330f.)

19. März – Kaum berührten wir Dich, müssen wir Dich schon wieder verlassen, auch wenn Du hier ganz in uns bist; und Du bist es immer, nur wir sind so selten da. (S. 365)

23. März – Sobald man Dich von außen betrachtet, wie einen Gegenstand der Erkenntnis oder des Forschens, hält man nur noch ein Gespenst, ein Idol; das bist nicht Du, belebende Liebe, die Du uns unermüdlich hetzest und verfolgst. Wenig-

stens ist es heilsam, unter Deiner Abwesenheit zu leiden, denn auch das ist eine Weise, Dich zu ersennen, zu lieben, zu haben. (S. 367)

27. März – Die Tathandlung ist die Brotvermehrung, die natürliche Kommunion des Subjekts mit dem Universum. Das Subjekt, einsam und unfruchtbar, verbreitet sich in der Vielfalt des Objekts und erreicht durch dieses die Menge der andern Subjekte. Ein Wort, eine Tat sind wie eine Wolke von Samen, hinausgestreut in alle Winde; sie sind das Organ der Reproduktion; und das Gesetz alles Lebens ist, zu wachsen und sich zu vermehren. O Akt Gottes in der heiligen Kommunion, er ist göttliche Zeugung, ewige Weihnacht in der Welt. (S. 369)

3. Juni – Wenn man Gott zu berühren meint oder wenn man's gewahr wird, dass Er in uns vorüberging, mitten durch unser verträumtes Elend, dann schaudert man bis ins letzte. (S. 379)

9. Juni – Jetzt, im sinnlichen Leben, sind wir vereinzelt und abgerückt. Die Abwesenheit lässt die wahren und kräftigen Bande zwischen den Herzen hervortreten, und das Wort, mit dem sich Freunde verabschieden, ist nicht ein Wort der Trennung, sondern der Einigung. *A Dieu!* (S. 380)

12. Juni – Je weniger wir beizutragen meinen, desto mehr gibt uns Gott vom Seinigen. Wir müssen es als das Seinige wahren; aber wenn Er Sich schenkt, Sich selber, im göttlichen Sakrament, so gibt Er Sich als der Unsrige. Lernen wir die Kunst, Seiner zu bedürfen, Ihn mit Verlangen aufzunehmen, Ihn restlos zu empfangen und zu brauchen. *Praebe mihi cor tuum et dabo tibi meum.* (S. 381)

9. August – Man muss sich zurücknehmen, um besser zu lieben: welche Gebrechlichkeit der Natur wäre schmerzlicher? Aber es bleibt auch wahr, dass man, wenn man sich ausgibt, mehr Kräfte zurückerobert, als man verbraucht. (S. 388)

22. November – Man kann weder Gott sein noch Gott werden ohne Gott. (S. 390)

28. Dezember – In der Traurigkeit liegt ein verborgenes Gut, der Keim einer unbesieghchen Hoffnung; sie ist das Geheimnis der Seele mit Gott, der Anfang jener intimen Liebe, die Jeden mit einem unmittelbaren geheimnisvollen Namen begabt, der nur der Seele und Gott bekannt ist: der Schmerz ist das, was uns wie die großen Wasser durchflutet; was uns durchbohrt wie ein Schwert, das die Herzen offenbart; was weder ausgedrückt noch gewusst werden kann, unendlich, unaussprechlich bleibt; und wirklich ist die Gegenwart des Unendlichen in uns das große gegenwärtige Leiden, Gott in uns. (S. 398)

1891

2. Januar – Wie gütig hast Du mich zu Dir hingeführt! Du hast mir gezeigt, dass wir nur in Dir wir selbst sein können; Du bist der Innerste, der Wirkliche, der Gute, bist das Unendliche dessen, was wir sind, was wir sein wollen und auch werden, falls wir unser beschränktes Wissen und unsere eigene Liebe hingeben und nur

Dich lieben, den Unsichtbaren, unsern Sinnen Unzugänglichen; Du hast mit unserer Ichsucht nicht zu tun; Du bist das Objekt für den, der einzig aus dem objektiven Leben leben will; Subjekt für den, der lebendig, persönlich, göttlich sein will; Subjekt auch, indem Du uns in Dich selbst aufnimmst; nur wenn wir uns fliehen, finden wir uns; Du gibst uns, das zu sein, was wir Dir überantwortet haben. (S. 403)

22. Februar – Was bedeutet ein bisschen mehr Vergnügen oder Schmerz, verglichen mit dem, was wir sind und was uns erwartet? Was gilt schon die Mittellage, in der wir uns von Natur befinden, in den Augen Gottes, der uns für Sich bestimmt und in dessen Angesicht wir Alles für gut oder für nichtig halten müssen, jenachdem wir es auf Ihn beziehen oder von Ihm trennen? (S. 411)

8. März – Das Subjekt, das wir sind, kann sich selbst nicht restlos erkennen; es liegt etwas auf seinem Grunde, das das Objekt, das es für sich bildet, nicht völlig ausdrückt und es in den eigenen Augen eine unvollkommene, verschleierte Wirklichkeit bleiben lässt. Wir sind gezwungen, etwas in uns anzuerkennen, was wir nicht sind, was wir weder wissen noch sein können, das unendliche und unbedingte Subjekt. Und damit dieses Subjekt in uns ohne uns das sei, müssen wir Es realisieren, indem wir bezeugen, dass in Ihm Sein und Erkenntnis, Subjekt und Objekt sich unendlich entsprechen. Indem wir wollen, und um wollen zu können, wollen wir, dass Gott sei. (S. 414)

22. März – Palmsonntag. Ist es zum glauben, dass man Dich mit so geringschätziger Vertraulichkeit behandelt, als empfinde man jemand Gleichgültigen, wäre derart in seine Beschäftigung vertieft, dass man die Anwesenheit eines Fremden gar nicht merkt! Und Du findest Dich ab mit der Zerstreutheit, dieser heuchlerischen Gastfreundschaft, weil Du uns liebst, ohne uns, gegen uns, mehr als wir selbst. Möge unsre Scham wenigstens ein Geständnis der Dankbarkeit und eine Regung der Liebe sein ... (S. 416)

22. April – Die größte Schwäche, die unheilbarste, und die Wurzel aller übrigen ist, sich für stark zu halten ... (S. 425)

27. April – Sich schon in dieser Zeit in den Zustand der Ewigkeit versetzen, das heißt mit Jesus, dem Getöteten und Auferstandenen leben. So viele Menschen leben, als müssten sie nie sterben. Man soll handeln, als wäre man schon gestorben, um am wahren Leben teilzubekommen.

Jenachdem man das Unendlich des Todes in die Gleichung einbezieht, bekommt alles ein anderes Vorzeichen! ... (S. 426)

Täglich will ich Dir eine bestimmte Zeit widmen, Dir allein, ohne Rücksicht auf meine menschliche Aufgabe und Pflicht; Dir allein; und ich bin so verblendet, dass es mir schwer fällt, diese Zeit nicht für verloren zu halten. (S. 426)

20. Mai – Wir wissen nichts Besseres, als Dich in einen Tabernakel einzusperren, in ein Grab zu versiegeln, in die Nacht hinauszustoßen; das nennst Du Deine Wonne.

Dabei müsste man Dich an den Himmel erheben, damit Du mit Deinem Blick alle Menschen beherrschen könntest, die unter der Glut Deiner strahlenden Liebe wirken: könntest Du doch vor Allen ausgesetzt sein, ununterbrochen, nicht bloß von Zeit zu Zeit in Deinem Tempel. Dazu bist Du ja gekommen. (S. 434)

7. Juni – Fronleichnam. Uns damit abfinden, Dich immer wie im Traum, in der Nacht, wie durch einen Diebstahl zu empfangen. Noch ist die Zeit des Erwachens, die Klarheit, des Besitzes nicht da, obwohl der Tag naht und wir schon die Werke des Lichts vollbringen sollten. Noch müssen wir uns verbergen, wenn wir Dich empfangen, verbergen vor den Andern, um ihnen nicht ungelegen zu sein oder Ärgernis zu geben, verbergen vor uns selbst, um nicht von der Scham abgehalten zu werden, verbergen vor Dir, unter Deiner Barmherzigkeit. (S. 439)

31. August – Man muss Zeit, die man gern benützt hätte, entschlossen verlieren können, um für Zeit zu büßen, die man gern verloren hat. (S. 449)

18. September – Die Wissenschaft! Entspricht sie, so wie sie heute betrieben wird, einem wirklich aufrichtigen, berechtigten und notwendigen Bedürfnis des Menschen? Sich solche Plackerei aufladen, sich in solche Gefahren begeben, wo doch der Tod in einer Sekunde Alles enthüllen wird, was wissenschaftliche Forschung niemals ergründen kann! Doch, trotzdem soll man Gelehrter sein, um das Ansehen der falschen Wissenschaft zu zerstören, um all die Seelen, die von dürftigem Licht verwirrt sich in Finsternis stürzen, zum Gott der wahren Wissenschaft heimzuführen. Die Wissenschaft ist gut, aber allein im Feuer der Liebe. (S. 451)

7. Oktober – Es ist gut, Dir täglich eine Viertelstunde zu widmen, auf den Knien, und wäre es nur, um sie für dich zu verlieren; man verliert noch andere; und doch scheint uns nur die Zeit zu reuen, die wir Dir schenken, als könnten wir nützliche Arbeit verrichten, ehe wir Jegliches von Dir empfangen haben. (S. 453)

1892

15. Januar – Es reibt mehr auf, an kommende Taten zu denken, als sie schlicht zu tun; es ermüdet mehr, seine Zeit zu verlieren, als sie zu verwenden. Seine Zeit! Tatsächlich: wir haben sie und müssen sie eintauschen gegen die Ewigkeit des Aktes, aber eben von dieser winzigkleinen Gegenwart machen wir so schlechten Gebrauch, auch wo wir wissen: man kann damit das Unendliche bezahlen. (S. 471)

6. August – Zeit verlieren heißt Gott verlieren. O Macht dieses zerrinnenden Nichts, dieser Gegenwart, die weniger als nichts ist, da sie schon nicht mehr ist und uns in ewige Schulden hat stürzen können. (S. 491)

21. November – Dir geb ich zu hüten alles, was ich lasse, zu übernehmen alles, was ich geistig beleben soll, herauszufordern alles, was ich tun werde. *Ad te*. (S. 496)

1893

2. August – Arbeiten, ohne Rückwendung auf sich selbst, für Dich allein; dann geht alles gut. Die Bitterkeit des Lebens kommt daher, dass man nicht so arbeitet ... (S. 519)

1. Dezember – Ich verlange nichts von Dir; aber das, was Du von mir willst, das fordere ich von Dir mit dem ganzen Nachdruck, den ich hineinlegen müsste. Gib, was Du willst; ich will, was Du gibst ... (S. 524)

3. Dezember – In unserer Lebenslage, die nur ein Durchgang ist, bleibt jeder Anfang immer ein Ende. So wollen wir in der Gegenwart leben, die ein Nichts scheint und doch einzig wahrhaft ist, ohne uns in der Gier nach einem Leben zu verzehren, das nur ein Tod ist. Leben wir dort, wo wir sind, nicht dort, wo wir nicht sind. (S. 524)

1894

15. Februar – Man meint, es sei lang, und dabei ist es kurz, ist nichts. Was denn? Eine Stunde, ein Tag, ein Jahr, ein Leben. Verschieben wir noch ein wenig das Böse, das uns versucht: schon ist die Ewigkeit da, die der Tod uns bringt. Tod, immerwährender Bote, sei uns göttlicher Ratgeber, Gegenwart des Guten, dauerndes Sakrament Gottes. Wenn man keine Ursache hat, misstrauisch zu sein wegen dem, was man eben tut, dann ist der Gedanke sanft, dass man einen Plan der Vorsehung ausführt, in so schlichtem Wirken den unendlichen Willen, der uns vergottet, verwirklicht. (S. 534)

10. März – Sich selbst zur Last sein: dann sucht man sich auf Gott zu entlasten; hat man Ihn aber in sich, so wiegt man nichts mehr; nichts ist schwer, nicht einmal man selbst. Ich will mich bemühen, mir das einzuprägen, bis zum Tag, da auch noch diese Bemühung dem Zustand vertrauender, reiner Übergabe, Hingegebenheit widerspräche, zu dem Du uns ladest als Sieg Deiner Liebe in uns ... (S. 536)

14. März – Sich ins Unverstehbare schicken, ins endgültige Scheitern unserer Ansprüche und Begierden, ohne dass etwas von Vorsehung durchschimmert, ohne dass ein fassbarer Ausgleich die schmerzhafteste Prüfung sänftigt. Eben dies Unendliche der endlichen Schmerzen ist Deine verhüllte Gegenwart und erwirkt Deine Kunft in der verwundeten Seele. (S. 537)

23. März – Karfreitag. Es geht nicht anders: wir müssen bereit sein, einzugestehen, dass unsere Schuld Gott mordet, müssen wollen, dass Gott durch uns und für uns stirbt, müssen unser Elend und seine erlösende Güte annehmen, müssen an unsern Platz treten, um zu begreifen, dass er sich an den unsern stellt, anerkennen, dass er sich frei und aus Liebe zu dem macht, wozu wir ihn quälend und böswillig machen; ja, dieses Geständnis ist nötig, damit das Heil uns zugewendet werde ... (S. 538)

16. April – Wir haben nur, um zu geben. Wir besitzen also nur, was wir, von Deiner Güte empfangen, den Andern aus reiner Freigebigkeit gegeben haben. Was wir behalten, verlieren wir. Was wir preisgeben und verströmen, gewinnen wir. (S. 540)

2. Mai – In der Erwartung der Himmelfahrt. Dein scheinbarer Weggang sichert Deine reale Präsenz und verbürgt uns die Intimität geistlicher Einigung. Damit Du lebst, wo wir noch sind, müssen wir leben, wo Du schon bist. (S. 543)

3. Mai – Himmelfahrt. Du bist gestorben angesichts Aller und für Alle; bist zu Deinem Vater aufgefahren angesichts Deiner Jünger und für sie allein. Das sichtbare Sakrament Deiner Kommunion ist das gleiche für Alle, ist Dein mystischer Tod; aber nicht in allen Seelen gleichermaßen ereignet sich Deine glorreiche Himmelfahrt. Könnte ich Dir doch gewähren, in mir zu Deinem Vater aufzusteigen, und Dir nachzufolgen auf diesem Weg, der sich hinter Dir nicht schließt! (S. 544)

21. Juli – Die wahre Speise, die einzige, ist Gott. Einzig von Ihm erhalten wir, einzig Er nur gibt und hat. Alles übrige hat nicht und ist nicht; selbst die Fähigkeit zu empfangen, die Macht, sich anzueignen, stammt noch von Ihm. O ursprüngliche Nahrung, aus Dir stammt das Leben, Du verströmst es und lässest es ersickern in mich, gib mir, diese unsichtbare Nahrung immerdar einzunehmen, sie zu kosten und zu lieben, nach dem gleichen Maße, wie Du sie mir unaufhörlich darbietest, dem Maße, als ich mich davon abwenden könnte, dem Maße der unendlichen Abhängigkeit und Ohnmacht meines Nichts. (S. 548f)

Donnerstag, 23. August – Ich muss die Gewohnheit des Betrachtens wieder aufnehmen, der für Dich verlorenen Viertelstunde, der einzigen, die man nicht verliert. (S. 557)

¹ Alle Zitate sind entnommen aus: Maurice BLONDEL, *Tagebuch vor Gott 1883 – 1894*. Übertragen von Hans Urs von Balthasar. Mit einer Einleitung von Peter Henrici, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1964 (nach wie vor lieferbar). Die hier dokumentierte Auswahl besorgte Jan-Heiner Tück.

ALEXANDER SCHMEMANN

EUCHARISTIE

Sakrament des Gottesreichs

Eingeleitet von Jan-Heiner Tück, übersetzt von Matthias Mühl,
überarbeitet vom Johannes Verlag Einsiedeln
und Jeannine Luczak-Wild (2005)

324 Seiten, gebunden, Euro 21.-; SFr. 31.50, ISBN 3 89411 388 X

Alexander Schmemmann kommt in seinen – ebenfalls im Johannes Verlag Einsiedeln erschienenen – *Aufzeichnungen* immer wieder, vor allem in seinen letzten Lebensjahren, auf diese Schrift zu sprechen. Er weiß, dass er sie vor seinem Tod zu vollenden hat: «Mir wurde plötzlich klar, dass letztlich tief innen in unserer Kirche ein dämonischer Kampf gegen die Eucharistie im Gange ist, und das nicht zufällig! Wenn die Eucharistie nicht in den eigentlichen Mittelpunkt gestellt wird, ist die Kirche nur ein «religiöses Phänomen», nicht aber die Kirche Christi, «Pfeiler und Bollwerk der Wahrheit» (1 Tim 3,15). Die ganze Kirchengeschichte ist von frommen Versuchen gezeichnet, die Eucharistie herabzusetzen, sie «harmlos» zu machen, sie in Frömmigkeit aufzulösen, sie auf Fasten und Vorbereitung zu beschränken, sie von der Kirche (Ekklesiologie), von der Welt (Kosmologie, Geschichte) und vom Gottesreich (Eschatologie) loszureißen. Es wurde mir klar: Wenn ich eine Berufung habe, dann hier, im Kampf für die Eucharistie gegen diese Verkürzung, gegen die Entkirchlichung der Kirche – wie sie durch Klerikalisierung einerseits und Verweltlichung andererseits geschehen ist» (1. Februar 1982).

Alexander Schmemmanns Schrift über die Eucharistie ist ein christlich befreiendes und Einheit stiftendes orthodoxes Bekenntnis.



JOHANNES VERLAG EINSIEDELN

Lindenmattenstraße 29 · D-79117 Freiburg

Tel. 0761 64 01 68 · Fax 0761 64 01 69 · JohVerlag@aol.com